Islam et esclavage en Mauritanie

Au terme de son *Anthropologie de l'esclavage,* Claude Meillassoux (1986, 313 et sq.) parvient à la conclusion que l'esclavage est davantage à voir comme un « mode de reproduction » que comme un « mode de production », soulignant par là la centralité d'institutions telles que la parenté et la prédation guerrière dans le maintien et le renouvellement du statut servile. Ce faisant, il pointait aussi du doigt la variabilité historique des configurations auxquelles il peut être associé. Car, suggère-t-il, l'esclavage n'est pas tant l'expression politico-juridique et culturelle, la « superstructure », d'une « infrastructure » économique particulière, que la condition même d'existence et de renouvellement des dispositifs économiques qu'il fait advenir et qu'il tend à perpétuer. Les mécanismes essentiels de sa reproduction tendraient fondamentalement, de la sorte, sinon à brouiller cette distinction canonique de la vieille orthodoxie marxienne entre « infrastructure » et « superstructure », du moins à en proposer une lecture plus sophistiquée que la mémorable et schématique *vulgate* du « reflet ».

Mise en perspective théorique passablement datée, sinon obsolète, dira-t-on. Elle fait signe en tout cas vers une flexibilité, une adaptabilité du statut servile, une capacité à (se) survivre et à se reproduire, au sens à la fois biologique et social, dans des configurations très variées comme l'exemple mauritanien que je me propose d'examiner, tendrait à le montrer. Voilà, en effet, un pays où l'esclavage est présent depuis la nuit des temps ; un pays où il s'est associé au fil des siècles à la prospérité de structures despotiques à base agro-pastorale et marchande (Ghana, Mali, …) ; un pays où il s'est incorporé au mode de vie spartiate d'un pastoralisme prédateur contrôlant parfois des communautés agricoles à la main d'œuvre essentiellement servile aussi bien qu'à celui de communautés paysannes sédentaires ; un pays où il a vaillamment survécu à une colonisation « républicaine » et « égalitaire » d'une cinquantaine d'années ; un pays enfin où, depuis l'indépendance (1960), l'esclavage semble faire preuve d'une résistance surprenante à toutes les tentatives visant officiellement son éradication. Pourtant, des évolutions internes liées à la configuration « ethnique » de la Mauritanie, à son environnement régional et international, amènent depuis quelques années à de nouvelles lectures et insèrent dans de nouveaux enjeux la question de l'émancipation des personnes qui s'y trouveraient encore assujetties à un statut servile. Pratiquement occulté jusqu'au milieu des années 1970, le problème de l'esclavage n'a cessé depuis d'occuper une large place dans l'actualité d'un pays secoué par une succession de crises écologiques, militaires, politiques …

A quoi tient cette formidable longévité de l'esclavage mauritanien ? Dans quel socle s'enracine le déni de mémoire dont il est l'objet malgré sa présence têtue ? Quelle part tiennent dans sa persévérance et/ou dans ses transformations les facteurs écologiques et économiques ? Quel rôle l'islam, souvent invoqué pour légitimer l'assujettissement, a-t-il joué et joue-t-il encore dans la survie de l'institution servile ? Pourquoi la colonisation, dont c'était pourtant un des mobiles idéologiques officiels, n'en est-elle pas venue à bout ? Quelle influence les luttes de classement à base « ethnique » exercent-elles sur les évolutions constatées au cours des vingt cinq dernières années en direction de l'émancipation ? N'est-ce pas plutôt le triomphe planétaire de l'idéologie libérale des « droits de l'homme » et du multiculturalisme « équitable » prôné par la « communauté internationale » qui aurait progressivement imposé ses valeurs et ses modes de lecture des réalités hiérarchiques mauritaniennes et de ce qu'il convient d'en faire ? A quelles résistances se heurte cette globalisation culturelle s'agissant tout spécialement de l'esclavage ?

Il ne sera évidemment pas possible de donner, dans le bref propos qui suit, une réponse un tant soit peu exhaustive à l'ensemble de ces questions. Après un rappel liminaire relatif à la complexité du lieu idéologique et épistémique du surgissement et du traitement du problème de l'esclavage dans la société maure contemporaine, je m'attellerai uniquement dans ce qui suit au versant islamique des débats et des modes de légitimation et/ou d'aménagement de cette immémoriale institution.

I – Etic et emic

Evoquer un sujet aussi controversé et « sensible »[1], comme on dit, dans la Mauritanie d'aujourd'hui ; poser plus largement cette question dans le contexte des antagonismes planétaires qui opposent certaines parties des terres et des populations du monde arabo-musulman à « la communauté internationale », vecteur théorique et théoriquement unifié des valeurs à prétention universelle de la démocratie libérale et des « droits de l'homme » appellent inévitablement à s'interroger sur le lieu d'où l'on parle et sur la valeur de vérité des propos et des témoignages que l'on évoque. Depuis une trentaine d'années, en effet, l'esclavage est devenu un thème de mobilisation pour des mouvements et associations militantes qui luttent en Mauritanie même pour l'émancipation des victimes du statut servile[2], après une éclipse qui a traversé pratiquement toute la période coloniale et les quinze premières années de l'indépendance. L'abolition avait auparavant, on le sait, été, tout au long du 19e s, une des justifications morales de l'entreprise de conquête coloniale française de la région (Bouche, 1968) et un des motifs-phares des présumés bienfaits de « la civilisation » qu'elle devait apporter aux populations « indigènes » (Ould Cheikh, 1991). La géopolitique globale actuelle, qu'il s'agisse du conflit palestino-israëlien, de « la guerre contre le terrorisme » ou des confrontations à base ethno-nationalitaires qui se sont développés ou qui perdurent dans des pays comme le Soudan et la Mauritanie, n'est pas absente non plus du paysage lorsqu'il s'agit du débat soulevé par le problème de l'esclavage dans ce dernier pays (Bullard, 2002). Le (res)sentiment obsidional de bon nombre de musulmans, travaillés par un *revivalism* d'inspiration néo-fondamentaliste qui aime à invoquer les dangers et les menaces des « valeurs occidentales », pousse, par ailleurs, vers une polarisation réelle et/ou construite d'identités civilisationnelles plus ou moins fantasmatiques sur le mode de ce que l'on qualifie parfois aujourd'hui de « choc des civilisations » (Huntington, 1996)

Le cadre ainsi esquissé invite à une vigilance particulière dans l'examen des rapports entre les conceptualisations que peuvent proposer les chercheurs et les constructions à vocation partisane que produisent les acteurs. Il ne s'agit pas seulement ici de la classique et épineuse question épistémologique de la « tension entre le genre et le cas » (Boltanski/Thévenot, 1991, 17), celle notamment de la légitimité de l'attribution des propos d'une personne à une catégorie englobante (« le lettré », « l'esclave », « l'administrateur », etc.). Le problème des classements et des luttes de classement, des rapports entre *classement* et *jugement*, qui hante toute entreprise de connaissance dans le champ des sciences sociales, se double de façon plus nette encore dans l'examen de la question de l'esclavage, habitée par une incontournable urgence humanitaire, de la permanente incertitude frontalière entre recours à des *valeurs* communes légitimes relevant de la *philosophie politique* et considérations objectivantes inscrites dans le champ de la *socio-anthropologie*.

L'opposition entre les référentiels de la philosophie politique et ceux de la sociologie, qui traverse et structure le *Kampfplatz* ici envisagé, se double d'une confrontation entre deux types de généralité que j'appellerai, pour simplifier, une rationalité islamo-maraboutique et une rationalité post-cartésienne. Le dispositif de la dispute[3] autour de l'esclavage dans la

---

[1] Durant les années du pouvoir du Cl Moawiya Ould Taya (1984-2005), et plus particulièrement après les affrontements raciaux plus ou moins orchestrés par les autorités, que la Mauritanie a connus en 1989, l'évocation publique du problème de l'esclavage a été quasiment criminalisée. Des animateurs et/ou sympathisants de l'association SOS-Esclaves (Cheikh Saad Bouh Kamara, Mes Fatimata Mbaye et Brahim Ould Ebetty ...) ont été jugés et condamnés (1998) suite à la diffusion d'une interview du président (Boubacar Ould Messoaoud, qui faisait partie des prévenus) de cette association à la chaîne française de télévision FR3 à l'occasion du passage en Mauritanie du rallye Paris-Dakar la même année. L'auteur de ces lignes, a eu lui-même à affronter diverses tracasseries administratives et policières en relation avec cet évènement, et avec des évènements antérieurs touchant à la simple évocation par écrit de l'esclavage.

[2] "El Hor", créé en 1978, "SOS-Esclaves" créé en 1995, etc.

[3] Au sens de la *disputatio* scolastique, de la controverse savante. Pour une partie de l'arrière-plan épistémologique de ces considérations je renvoie à l'ensemble des contributions du n° 5 de la revue *Enquête* de 1997, qui tourne en bonne partie autour des débats épistémolgogiques suscités par le "programme fort" de David Bloor et de l'Ecole de Manchester, et en particulier à l'article de Jean-Louis Fabiani, "Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets", pp. 11-34

société maure d'hier et d'aujourd'hui mobilise en effet une somme d'arguments et de justifications qui renvoient, pour l'essentiel, à deux socles qui se veulent exclusifs l'un de l'autre, prétendant l'un et l'autre à une légitimité universelle : l'islam interprété par des lettrés de l'ordre statutaire des *zwāya*[4] et une approche éthique et sociologique issue de la philosophie des Lumières, où le primat kantien du tribunal de raison ne tolère et ne reconnaît que les limites que celle-ci se serait données à elle-même. L'hégémonie indiscutée des valeurs religieuses musulmanes dans l'espace public mauritanien impose aux partisans de l'émancipation des esclaves, tentés de recourir au référentiel des Lumières, de mettre en avant sa « compatibilité » avec l'islam local, au prix d'une relecture de l'héritage islamique — un « bon islam » contre un « mauvais » — qui n'est pas sans susciter polémiques et controverses. L'horizon hybride de justification qu'engendre semblable tentative ne se limite pas seulement à l'invocation des règles inscrites dans les corpus normatifs de l'islam et des « droits de l'homme », et aux efforts pour les faire converger, il recourt aussi, bien entendu, au témoignage des ***pratiques*** d'hier et d'aujourd'hui, pour en scruter la conformité ou l'inadéquation à l'idéal théorique proclamé, pour en déceler les hésitations et les reculs sur le chemin d'un progrès revendiqué, pour en dénoncer les duplicités et les mensonges lorsqu'elles tendent à masquer ce qui serait leur contenu véritable.

A la lumière de ce qui précède, il faudrait, pour effectuer un parcours significatif de notre sujet, évoquer non seulement les points de vue *emic* imputables aux positions légitimées par l'islam sur les pratiques esclavagistes dans la société maure, mais il conviendrait également de donner un aperçu des descriptions et positions *etic* tendant à représenter de l'extérieur l'évolution législative et effective de la condition servile, sans oublier, bien entendu, les discours militants qui s'efforcent, à la croisée de ces deux ordres de justification, de remettre en cause la persistance de conduites et de comportements jugés fondamentalement inhumains et illégitimes.

De ce triptyque, toutefois, je ne retiendrai ici que ce qui a trait au premier point, à savoir la vision et les pratiques associées au mode islamique de légitimation de l'ordre social au sein de la société maure, laissant à d'autres contributions à cet ouvrage, et notamment à celle d'Ann McDougall, le soin de traiter des deux autres thématiques.

II – Lecture islamique du statut servile traditionnel

Au début des années 1920, alors que la Mauritanie venait d'être instituée officiellement colonie administrative française dans des limites qui constituent une esquisse des futurs contours de l'Etat indépendant, le *qāḍī* Muḥummaḏun b. Muḥammad Fāl b. Muḥummaḏun al-Abhamī (m. 1386/1966), répondant à la sollicitation de l'administrateur Charbonnier, livra une présentation succincte de l'origine, du statut et de la condition des esclaves dans une société maure encore à peine touchée, dans ses structures et ses valeurs, par la domination étrangère[5].

« L'origine (*al-sabab*) de l'appropriation des esclaves, écrit notre *qāḍī*, ce sont les prises de guerre en territoire ennemi (*al-sabī min bilād al-ʕaduww*) »[6]. Et il entreprend d'en donner des exemples. Hāǧara (Agar), dit-il, fut offerte à Sārra (Sarah) par le roi Ṣaydūf qui l'avait enlevée aux Coptes. Sarah la donna en concubine à son mari Abraham. De lui, elle enfantera Ismāʕīl, l'ancêtre des Arabes[7]. David, père de Salomon, possédait, rapporte-t-il, un millier de concubines qu'il visitait toutes en une même nuit. Al-Abhamī livre, dans la foulée, une

---

[4] Qui constituaient, avec les *ḥassān* (« guerriers »), les deux ordres dominants de la structure hiérarchique traditionnelle de la société maure. Le terme *zwāyä* est ordinairement rendu en français par « marabouts ».

[5] Texte aimablement communiqué par Yaḥyā w. al-Barrā.

[6] Il omet de signaler que le statut servile pouvait aussi provenir de la filiation utérine et d'une cession gratuite (cadeau) ou à titre onéreux (achat). Sans doute pour ne pas ouvrir la voie à une investigation plus étendue sur ces aspects « traditionnels » du statut servile, se contentant pour ainsi dire d'orienter le regard de l'administrateur vers les razzieurs des régions septentrionales, de sinistre réputation auprès des populations d'agriculteurs noirs de la vallée du Sénégal, et que les Français n'avaient pas fini de soumettre.

[7] Version musulmane d'un récit d'origine biblique qui dit simplement que Hagar était une « servante égyptienne » de Sarah (Genèse, 16), *La Bible*, Paris, Le Livre de Poche, 1979, p. 28.

« explication » de la conjonction massivement prévalente dans son environnement maure entre statut servile et complexion physique négroïde[8]. Dans les exégèses coraniques, il est dit, précise-t-il, que le prophète Joseph, fils du prophète Jacob, a été tiré par des voyageurs du fond d'un puits, où il aurait séjourné si longtemps qu'il serait devenu noir, ce qui fait (sic) qu'ils l'ont vendu comme esclave en Egypte. Autrement dit, et tout à fait en conformité avec la représentation maure courante de son temps, la couleur noire constitue de fait un des fondement de « légitimité » de l'asservissement …

L'origine « historique » de l'esclavage ainsi rappelée, Ibn Muḥummaḏun Fāl se met en devoir de détailler le statut servile et ses spécificités par rapport à celui de l'homme libre, statut amplement évoqué, dit-il, dans le Coran, le *ḥadīṯ* et les ouvrages de jurisprudence (*fiqh*), parmi lesquels il désigne en particulier le manuel le plus étudié de la région, le *Muḫtaṣar* de Ḫalīl b. Isḥāq[9].

Ainsi, la *zakāt* (aumone légale) et le *ḥağğ* (pèlerinage à la Mecque) s'imposent-ils à l'homme libre mais non à l'esclave. La période de viduité (*ˁidda*)[10] de la femme libre est de trois menstruations (*qurūˁ*) ou trois mois, celle de la femme esclave n'en compte que deux. Cependant, la durée de gestation étant la même pour les deux, la présomption de mort *in utero* de l'embryon, obéit, précise-t-il, aux mêmes considérations de temps dans les deux cas. Un homme libre peut prendre pour concubines autant de femmes esclaves qu'il en pourrait posséder, la *šarīˁa* ne l'autorise, en revanche, à avoir que quatre épouses libres. La référence sur cette discrimination matrimoniale est fournie par le verset 3 de la sourate IV (*al-Nisāˀ* / « Les Femmes ») qui dit : « si vous craignez de n'être pas équitable, prenez-en une seule (i.e. : d'épouse libre) ou des concubines issues de vos possessions (*mā malakat aymānukum*) ». La femme esclave, contrairement à la femme libre, n'est pas tenue de cacher sa tête, sa poitrine et ses jambes aux regards de ceux qui ne sont pas ses frères de lait (*maḥārim*).

L'esclave-homme, poursuit notre *faqīh*, n'a pas la tutelle (*walāˀ*) du mariage de ses filles. Si elle sont esclaves, le *walāˀ* appartient à leurs maîtres ; si elles sont libres (i. e. : de mère libre), elles seront traitées comme des orphelines. L'esclave n'hérite pas de son père, ni d'aucune autre personne parente dont héritent les hommes libres. Si un esclave épouse une femme libre dans l'ignorance de son statut, celle-ci peut légitimement demander le divorce. Le témoignage de l'esclave n'est pas recevable, même si sa rectitude morale est reconnue. Le maître a le droit de s'approprier autoritairement les biens de l'esclave. L'esclave n'est pas soumis au châtiment de la lapidation (*rağm*), à la différence de l'homme libre. Dans les autres sanctions pénales de type *ḥudūd*[11], il se voit appliquer la moitié des peines infligées à l'homme libre. Le talion (*qiṣāṣ*) ne s'applique pas pour le meurtre d'un esclave par un homme libre. Le meurtrier paie « le prix » de l'esclave qu'il a tué. L'esclave qui commet un dommage corporel engage sa propre personne et non ses biens : il est livré à sa victime, ou le dommage est compensé par son maître[12]. L'aveu de l'esclave, dans les questions de propriété est identique à son déni (i. e : il n'a aucune valeur), à la différence du maître. Le lien de mariage de l'esclave (*ˁiṣma*), même marié à une femme libre, est dissous par le

[8] Ibn Muḥummaḏun Fāl revient plus loin dans son texte sur cette question : « La couleur la plus fréquente parmi les esclaves est le noir. On dit qu'ils appartiennent à la descendance de Ḥām, fils de Nūḥ (Noé), et l'on attribue à leur noirceur diverses causes auxquelles al-Badawī, l'auteur du poème sur les généalogies (*naẓm al-ansāb*), a fait allusion. En ce qui concerne les populations noires (*al-sawādīn*), elles descendent de Kūš b. Ḥām b. Nūḥ. On raconte que lorsque Nūḥ, à bord de l'arche (*al-fulk*) visita la Kaˁba (*al-bayt al-ḥarām*), il mit en garde les hommes contre toute relation avec les femmes, et que Ḥām ne tint aucun compte de cette mise en garde. Mais ceci relève des récits non vérifiés (*al-ḥikāyāt al-latī lam tuḥarrar*). ». Le thème de la malédiction qui pèse sur la descendance (noire) de Ḥām, fils de Noé, associé à son impudicité, est issu de *La Bible* (Gen. 9)

[9] Faqīh mālikite égyptien de la seconde moitié du 14e s. Son "Abrégé" (*muḫtaṣar*) a fait l'objet d'au moins une trentaine de commentaires connus dans la société maure entre le 16e et le début du 20e s. Cf Ould Cheikh, 1985, 388-389.

[10] Laps de temps qu'une femme divorcée ou veuve doit respecter avant de contracter un nouveau mariage.

[11] Les peines proprement divines associées à des transgressions de "limites" édictées par la *šarīˁa*, et qui ne sont pas "négociables".

[12] Fondement de la pratique, juridiquement débattue entre *fuqahāˀ*, qui consiste, pour l'esclave, à attenter à l'intégrité physique (amputation d'une oreille, par exemple) d'un autre homme libre que son maître pour changer de propriétaire, pour passer au service de sa victime.

prononcé de deux formules de divorce (au lieu de trois pour l'homme libre). L'esclave n'a pas obligation d'assister à l'office du vendredi.

Tels sont les principaux traits retenus par la législation musulmane en vigueur en ce qui concerne le statut d'esclave dans le pays maure au moment de l'arrivée des Français. Avant cet événement, conclut le *qāḍī abhamī*, « les gens les possédaient comme tous les autres animaux (*ka-sā'ir al-mawāšī*), chameaux, bovins, ovins-caprins. Quand un père donnait à ses enfants une partie de ses animaux, il leur donnait aussi une partie de ses esclaves. Quand une femme se mariait, elle partait de chez elle avec des animaux et des esclaves. Celui qui se trouvait dans le besoin de vendre quelque esclave le faisait. Mais, quoique licite dans notre religion, leur vente était rare, sauf en cas de misère ou de nécessité extrême. ». On ne saurait être plus net sur l'in-humanité du statut de ces êtres délibérément exclu du règne humain pour être versés à celui des animaux domestiques.

Le document dont je rapporte ici les passages les plus significatifs mentionne également les activités principales auxquelles étaient affectés les esclaves dans la société maure précoloniale, une société, rappelons-le, essentiellement rurale, organisée autour des activités agro-pastorales. Les esclaves étaient affectés aux soins du bétail (gardiennage, soins « vétérinaires », dressage, traite, abattage, etc.), aux travaux agricoles, ainsi qu'à la collecte de la gomme arabique, denrée jadis abondante dans la région d'origine de notre auteur (les environs de l'actuelle bourgade de Méderdra). Ils devaient s'occuper de confectionner les instruments d'exore de l'eau[13], et du travail, souvent périlleux, du forage et de l'entretien des puits. La distance géographique qu'implique parfois l'exercice de ces activités, la séparation physique d'avec le maître, n'entraînait pas l'extinction du statut de sujétion ou de minorité juridique attaché à la condition servile. Chez certaines tribus, observe notre *faqīh*, il arrivait que des esclaves soient résidentiellement séparés de leurs maîtres, vivant indépendamment d'eux, entretenant leurs propres animaux et leurs terrains de culture. Leur usage en tant qu'esclaves se limitait à des « redevances » (*ġarāmāt*) qu'ils versaient annuellement, ou par périodes, à leurs patrons tribaux. Ils subissaient, par ailleurs, pleinement et acceptaient les dispositions applicables aux esclaves : ils ne se mariaient qu'avec l'autorisation de leurs maîtres, qui en héritaient, etc.

Tout en insistant lourdement sur les fondements législatifs du déni islamique d'humanité dont sont victimes les esclaves et sur l'incommensurabilité de leur statut avec celui des hommes libres[14], le *qāḍī* Muḥummaḏun ne se prive pas de rappeler les aménagements apportés par la religion du Coran au sort peu enviable des victimes de l'institution servile après son avènement. Il mentionne notamment l'interdit coranique prononcé contre la prostitution forcée des femmes asservies[15]. Il cite un *ḥadīṯ* qui enjoint au maître de traiter son esclave comme lui-même : « Habillez-les des mêmes vêtements que vous et nourrissez-les de la même nourriture ». Il relève que, selon le *Muḫtaṣar* de Ḫalīl, il est fait obligation aux maîtres d'entretenir leurs esclaves. S'ils s'y refusent ou s'en révèlent incapables, l'autorité publique doit procéder à leur vente. Même chose s'ils leur imposent des tâches qui excèdent leurs capacités. Celui qui blesse ou mutile son esclave se voit imposer sa manumission (*ˁitq*) par l'autorité publique. Il est certes permis de les « corriger » (*yağūzu taˀdībuhum*), s'ils le méritent, mais à condition que cela n'occasionne ni plaies significatives (*lā yušīn ğāriḥa*), ni fracture (*yaksuru ˁaẓman*).

---

[13] Il s'agit principalement d'une corde en peau brute (*ᵊršä*) d'une longueur variable en fonction de la profondeur du puit (25 à 70 m), et d'un récipient (*dälu*) en cuir de forme ovale, à l'ouverture ourlée, qui pouvait avoir une contenance de 30 à 40 l d'eau.

[14] Il cite notamment le verset 75 de la sourate XVI (*al-Naḥl* / « Les Abeilles ») où il est dit : « Allāh propose en parabole un esclave approprié (*ˁabdan mamlūkan*) qui ne peut rien (*lā yaqdiru ˁalā šayˀ*), et un homme libre à qui Nous avons attribué de belles ressources (*wa man razaqnāhu minnā rizqan ḥasanan*), sur lesquelles il fait dépense en secret et en public. Sont-ils égaux (*hal yastawiyyāni*) ? Non point ! A Allah ne plaise ! Pourtant la plupart des impies ne savent pas. »

[15] « Ne forcez pas vos esclaves femmes à la prostitution (*walā tukrihū fatayātikum ˁalā al-biġāˀi*) alors qu'elles veulent vivre en *muḥṣana* !(femme « préservée », honorable) » (*al-Nūr* / « La Lumière », XXIV, 33). La suite du verset est plus ambiguë : elle laisse envisager un pardon dont on se demande s'il est destiné à l'esclave contrainte à la prostitution ou à celui qui l'y contraint …

Le *qāḍī* de Méderdra s'étend surtout sur les bienfaits, d'un point de vue islamique, de la libération des esclaves, « un acte, écrit-il, vivement recommandé par la religion ». Le Prophète a fait l'éloge de l'émancipation (*ˁitq*) des esclaves. Il aurait dit : « Celui qui libère « un coup » (*raqaba* i.e « un esclave »), Allāh libérera son corps du feu de l'enfer, membre par membre ». *Le Coran* aussi incite à de nombreuses reprises à émanciper les esclaves, notamment dans le cadre de démarches expiatoires. Il y est dit que celui qui prononce à l'endroit de sa femme la formule de divorce de type *ẓihār*[16], peut la reprendre moyennant la libération d'un esclave. *Le Coran* stipule également que la libération d'un esclave annule l'effet des (faux) serments et permet de réparer/compenser les meurtres non prémédités. Libérer un esclave peut aussi compenser le non jeûne délibéré du mois de *ramaḍān*.

Notre auteur rappelle à propos de l'émancipation les exemples de la pratique des « compagnons » (*ṣaḥāba*) du Prophète, et les paroles de ce dernier relativisant singulièrement le fondement de légitimité des statuts respectifs de maître et d'esclave, renvoyés à une loterie divine qui aurait tout aussi bien pu faire prévaloir une hiérarchie inverse de celle qui commande la distribution présente des rôles. Muḥammad, parlant des esclaves, aurait dit : «(ils sont) Vos amis qu'Il a mis à votre disposition. Allāh vous a donné un droit de propriété sur eux, et s'Il l'avait voulu, Il leur aurait donné droit de propriété sur vous. ». La valorisation pieuse de la manumission volontaire peut, du reste, n'être pas dénuée de la recherche d'avantages « terrestres ». Ainsi, lorsque la tradition fait dire au Prophète, à l'adresse de son épouse préférée, ˁĀˀiša : « Achète une (esclave) de bonne conduite (*barīra*) et émancipe-la. La tutelle appartient à celui qui accorde la liberté », elle laisse entrevoir le bénéfice que le patronage légal ne manquera pas d'engendrer dans pareil cas de figure[17].

Enfin, et comme pour bien établir le caractère factuel avéré de la pratique de l'esclavage, et la donner dans des figures historiques exemplaires, l'auteur du texte ici examiné livre toute une liste d'esclaves « historiques » des premiers temps de l'islam. Le Prophète lui-même, dit-il, en a possédés. Il a ordonné la vente de certains d'entre eux pour des raisons religieuses. Il en a offerts en cadeau et en a émancipé certains. Il en va de même pour les « compagnons ». Parmi ses esclaves femmes, on compte Māriyya (Marie), la mère de son fils Ibrāhîm ; une concubine (*ğāriyya*) du nom de Nafīsa que lui a offert Zaynab bint Ğaḥš, et qu'il a épousée en secret (*tasarrāhā*). Parmi ses esclaves hommes, on compte Yasār Le Nubien ; Šuqrān, Ṯawbān, Fadda et Anğaša. Il offrit à sa sœur de lait Šāma, un couple d'esclaves le jour de la bataille de Hawāzin. Il offrit à Ḥassān b. Ṯābit une esclave du nom de Sirīn, qui lui donna son fils ˁAbd al-Raḥmān, le poète et bel esprit (*adīb*), bien connu. Il a offert à Abu-l-Hayṯam un esclave issu du butin de guerre. Il a émancipé le père de Rāfiˁ, ainsi que son esclave femme Baraka, qui fut sa propre nurse (*ḥāḍina lahu*). Il a accordé la liberté à Zayd b. Ḥāriṯa et à Salmān al-Fārisī. Il en a fait de même pour Nafīsa, dont toutefois certains disent que c'est son épouse Umm Salama qui lui aurait accordé la liberté. Abū Bakr a émancipé, quant à lui, le célèbre Bilāl b. Ḥamāma, premier muezzin de l'islam.

Ce tableau succinct du statut servile dans la société maure précoloniale, enraciné par son auteur dans la tradition juridique et historique islamique la plus lointaine, n'offre qu'une vision générale et, pour ainsi dire, idéalement islamique (pour l'époque…) des faits d'asservissement, même s'il ouvre une ou deux pistes en direction des spécificités de la société qu'il a précisément en vue. La pratique de l'esclavage au quotidien soulève, dans les marges de l'idéal juridique, et parfois en contradiction avec lui, quantité de problèmes dont on trouve des échos dans la littérature des *fatāwā* (consultations juridiques). Je propose ci-dessous d'en examiner quelques-unes.

[16] Sur cet anathème et ses conséquences cf Ould El-Barra et Ould Cheikh, 2002

[17] Lors d'une enquête effectuée dans la petite palmeraie de Chingueti en 1978, il m'était apparu que certains propriétaires, pour parer à la « perte » que représentait pour eux le fait que la descendance de leurs esclaves mâles mariés à des femmes libres (*ḥarṭāniyyāt*) suivait le statut de leur mère, émancipaient les pères, qui devenaient ainsi, avec leur progéniture, dans la logique patrilinéaire régissant la transmission de la filiation parmi les hommes libres, des « clients légaux » (*mawālī*) de leurs anciens maîtres.

III – Les aléas de la condition servile

Je retiendrai ici l'un des recueils de *fatāwā* les plus volumineux[18] et les plus cités de l'espace maure, celui d'al-Gaṣrī al-Idayllbī al-Walātī, lettré walātien donc, décédé en 1235/1819. Les références essentielles de ce légiste — les mêmes que l'on retrouve d'un bout à l'autre du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest musulmane — sont constituées par la *Mudawwana* (compilation de *responsa* attribuées à Mālik b. Anas, le fondateur du rite malikite, établie par ses disciples, Asad b. al-Furāt et Saḥnūn b. Saˁīd, entre la fin du 8e et le début du 9e s.) et par le manuel de base, déjà mentionné, de la jurisprudence musulmane en Afrique du nord, le *Muḫtaṣar* de Ḫalīl b. Isḥāq, ainsi que ses très nombreux commentateurs (Aḥmad Bāba, al-Māwwāq, al-Ḥaṭṭāb, al-Sanhūrī, al-Ujhūrī, al-Ḫaršī, al-Šabarḫītī, ˁAbd al-Bāqī, al-Wadānī, …)[19]. A cette absence d'originalité quant aux sources d'inspiration s'ajoute la fidélité aux étapes canoniques de ce genre d'écrits, où l'on commence en général par les questions relatives aux fondements (*uṣûl*) du dogme, pour aborder ensuite les pratiques cultuelles (*ˁibādāt*), avant de s'intéresser à l'univers des transactions (*muˁāmalāt*) et des échanges économiques.

Les notations relatives à l'esclavage dans le recueil d'al-Gasri, se trouvent éparpillées dans les 12 rubriques suivantes : (1) *al-muˁāwaḍāt* (les compensations), (2) *al-ˁuyūb* (les défauts), (3) *al-qarḍ* (le prêt), (4) *al-fils* (les faillites), (5) *al-šarika* (du partenariat ou association), (6) *al-wikāla* (tutorat, délégation d'autorité), (7) *al-istilḥāq* (l'imputation de paternité), (8) *al-iqrār* (l'aveu), (9) *al-qaṣb wa-l-taˁaddī* (spoliation et usage non autorisé du bien d'un tiers), (10) *mustaġriqī al-ḏimam wa-l-fidāˀ min al-luṣūṣ wa-l-mudārāt* (des individus sans foi, des rançons aux brigands et des tributs), (11) *al-qisma* (du partage de l'héritage), (12) *al-iğāra wa-l-ğuˁl* (rétributions et pensions). Il s'agit de réponse à des questions soulevées par des cas concrets et soumises à l'examen d'al-Gaṣrī, qui éclaire et justifie l'opinion qu'il adopte par recours aux références canoniques ci-haut citées. Les problèmes soulevés et les solutions juridiques suggérées constituent autant d'illustrations du développement général proposé par Muḥummaḏun b. Muḥammad Fāl relativement aux fondements juridiques du statut servile dans la société maure précoloniale.

Au chapitre des *muˁāwaḍāt*, al-Gaṣrī rapporte le cas suivant. On lui pose la question d'un « nourrisson » (*raḍīˁ*) proposé à la vente par deux « nomades » (*badawiyyān*) et acheté par un autre nomade à « vil prix » (*ṯaman baḫs*), les vendeurs ayant publiquement affirmé qu'il s'agit d'un esclave leur appartenant, né d'une mère décédée en leur possession. L'acquéreur éprouva des difficultés à entretenir l'enfant esclave et l'aurait abandonné. Il aurait été recueilli par un individu tiers qui, lui aussi, faute de moyens, l'abandonna à son tour « en très mauvais état » (*fī maḍyaˁa*) … Une fillette l'aperçut et l'amena à ses parents, qui le nourrirent et il grandit avec eux. Puis ils décédèrent. Personne n'entendit durant leur vie qu'ils avaient émancipé l'enfant « récupéré » par leur fille, ni non plus qu'ils se le soient approprié. Leur fille et son mari en héritèrent après leur mort. Elle prétendit qu'il était la propriété du couple. Ce que l'intéressé niait, se proclamant libre. Puis, un jour, elle lui proposa de leur céder (à elle et à son mari) les bovins qu'il possédait en échange de son émancipation. Il accepta et elle en reçut un bœuf de transport (*markūb*) et une génisse de trois ans (*ğaḏˁa*), lui laissant le reste de ses animaux.

Quel est, demande-t-on à al-Gaṣrī, le statut de cette personne ? Doit-on considérer qu'il s'agit d'un « enfant trouvé » (*laqīṭ*), et par conséquent qu'il est libre ? Ou doit-on considérer qu'il s'agit bel et bien d'un esclave et qu'il était, par conséquent, licite de l'acheter à ses deux vendeurs initiaux ? Et, dans ce cas, reviendrait-il au premier qui l'avait acheté s'il était encore en vie ou à ses héritiers s'il est mort, à charge pour eux de rembourser les frais d'entretien de ceux qui l'avaient entretenu ? Ou bien revient-il à la jeune fille qui l'a « ramassé » après son abandon par celui qui l'avait acheté et celui qui l'avait « ramassé » après lui, sans esprit de retour ? Ou bien encore devrait-on le considérer comme libre en

---

[18] Dans la version manuscrite en ma possession, ce recueil est constitué de quatre volumes (I, 523 p; II, 519 p.; III, 364 p.; IV, 264 p., totalisant 1660 pages. *Cf les références dans Rebstock.*

[19] *Note sur ces auteurs.*

raison de son abandon par ses deux « acquéreurs » successifs, du fait de l'incapacité de ces derniers à subvenir à ses besoins ?

La réponse du Walātien, inspirée d'un commentateur du *Muḫtaṣar,* part du principe général que les produits proposés à la vente en terre d'islam sont réputés licites et achetables jusqu'à preuve du contraire. On pose *a priori* (*al-aṣl*), que tout ce que possède un musulman lui appartient légitimement et qu'il lui est loisible d'en user à sa guise tant qu'il n'a pas été prouvé que, pour quelque raison, l'appropriation revendiquée est illicite. L'esclave étant une propriété comme une autre, il était donc licite pour le premier acheteur d'acquérir le nourrisson auprès de ses deux premiers vendeurs. Il en découle également, aux yeux d'al-Gaṣrī, qu'il appartient à la jeune fille qui l'avait « ramassé ». Tout comme est légitime l'appropriation des animaux abandonnés par celui qui en prend soin, la mainmise sur l'esclave laissé sans soin, « animal » errant et voué à sa perte, est justifiée. Sa captivité lorsqu'il n'était qu'un bébé joue contre lui, et s'il réclame, devenu adulte, le statut d'homme libre, c'est à lui qu'incombe la charge de prouver ses allégations. Dans le contexte du récit qui lui a été rapporté, le *muftī* juge que cette prétention à la liberté « est rejetée et démentie par la raison » (*yunkiruha al-ˁaql wa yukaḏḏibuhā*). Inutile, conclue-t-il, de multiplier les références là-dessus, car tous les « classiques » attestent qu'une longue durée au service de quelqu'un comme esclave établit le fait de la servitude. Pourtant, al- Gaṣrī n'ignore pas cet autre principe des fondements du *fiqh* qui énonce que « la liberté est première » (*al-aṣl al-ḥurriyya*) par rapport à l'état d'esclavage, mais, en bon avocat de l'institution servile, il va chercher à en limiter la portée en invoquant la proximité d'un « territoire de la guerre » (*dār al-ḥarb*) où règne la « mécréance » (*kufr*) et où il est légitime de razzier des esclaves. Une telle circonstance justifie le renversement de la charge de la preuve et impose donc non pas au maître de démontrer le bienfondé de sa possession, mais à l'esclave de fournir des arguments recevables pour justifier sa prétention à la liberté. La conclusion d'al- Gaṣrī est toute entière au bénéfice des propriétaires : les parents de la « ramasseuse » se sont acquittés d'un devoir religieux (entretien et appropriation d'un esclave « errant »), et son contrat d'émancipation avec le fruit de sa « cueillette » d'autrefois, devenu esclave adulte, est valide …

A la rubrique des « défauts » (*ˁuyūb*), al- Gaṣrī rapporte la question qui suit : une esclave a été vendue à un acquéreur qui dit avoir découvert qu'elle était enceinte avant la transaction, le vendeur prétendant que la grossesse est intervenue après la cession. S'agit-il d'un motif d'annulation de la vente ?
La réponse d'al- Gaṣrī, se référant à al-Ḥaṭṭāb, citant lui-même Ibn ˁArafa[20], est que la grossesse constitue à n'en pas douter un défaut. Il entreprend, au passage, de fournir quelques précisions sur la grossesse. Elle est attestée, dit-il, par le témoignage des femmes. Elle n'apparaît pas avant trois mois. Et le foetus ne bouge pas d'une façon décelable avant quatre mois et dix nuits. Si deux femmes attestent que l'esclave vendue est enceinte, la vente est annulée, à condition que la transaction remonte à moins de trois mois. Si la vente a eu lieu antérieurement à ce délai, elle doit être considérée comme valide, en raison de la présomption que la grossesse pourrait être advenue chez l'acquéreur. Si deux témoignages féminins attestent que l'esclave objet de la vente porte un fœtus qui bouge, elle est rendue à son vendeur, à condition que la transaction date d'au moins 4 mois 10 nuits. Si après son retour à son vendeur, il y a avortement, on ne la restituera pas à celui qui l'avait achetée (et restituée), parce qu'on peut la soupçonner d'avoir provoqué sciemment l'avortement. On le voit, ici aussi, le seul point de vue qui compte est celui des maîtres, les esclaves réduits à l'état d'objet, n'ont pas la parole.

Toujours au chapitre des défauts, al- Gaṣrī s'est vu soumettre la question ci-après : l'achat d'un esclave qui se révèle endetté une fois la vente réalisée constitue-t-il un motif d'annulation de l'opération de vente ?
Réponse : d'après la *Mudawwana,* les dettes sont un « défaut » qui annule l'achat d'un esclave. L'acquéreur peut aussi garder l'esclave endetté et endosser son passif économique. Il s'agit, précise l'auteur, d'un *ˁabd maˀḏūn*, d'un eslcave autorisé par son maître à s'adonner

[20] *Al-Ḥaṭṭâb (m. …), commentateur parmi les plus en faveur au Sahara maure du Muḫtaṣar. Ibn ˁArafa : ………*

au commerce. Quant à celui qui n'est pas « autorisé » (*al-maḥğūr*), c'est à son maître ou à l'autorité publique (*sulṭān*) de régler ses dettes. Que la dette soit modeste ou importante. Est dite « importante », une dette qui diminue le prix de l'esclave, car il doit verser ce qu'il possède pour régler sa dette, et l'on acquiert ainsi un esclave « pauvre » au lieu d'un « possédant ». La dette « modeste » (*al-yasīr*), de l'ordre d'un à 10 dirhams n'est pas un « défaut » (*ˁayb*). Si l'endettement est d'importance (*fī saraf*) et que l'esclave n'a pas été investi par son maître de la prérogative de commercer, c'est à ce dernier qu'il revient de procéder au règlement des dettes. Endettement léger ou significatif sont l'un et l'autre un défaut (*ˁayb*) quand ils ne sont pas autorisés par le maître. La capacité d'agir avec quelque autonomie dans l'espace public est toujours, pour l'esclave, le fruit d'une prérogative dûment signifiée et autorisée par son propriétaire.

Comme les autres biens de leur propriétaire, les esclaves peuvent être acquis à tempérament, être l'objet d'une opération de prêt. A la question, quelqu'un qui « emprunte » (*iqtaraḍa*) une femme esclave et qui la vend en réalisant un bénéfice est-il tenu de rembourser le seul prix initialement arrêté lors de l'emprunt ou doit-il aussi céder le bénéfice réalisé par rapport à ce prix, al- Gaṣrī répond que l'emprunteur n'est tenu de s'acquitter que du montant initial de l'emprunt. Comme quoi, les esclaves pouvaient être l'objet d'un « placement » financier auprès de quelque spéculateur, jouant de leur cours sur le marché …

Le statut de « client légal », de *mawlā*, que nous avons évoqué plus haut, engendre une relation de solidarité analogue à celle de la parenté. Un propriétaire qui émancipe son esclave en fait en quelque sorte, d'un point de vue légal islamique, un « cousin » : il fait désormais partie de la même *ˁaṣaba* que lui, du même « groupe en corps », concerné, par exemple, collectivement par le règlement des compensations pour dommage corporel ou pour meurtre (*diya*), mais aussi, dans certaines circonstances, par les procédures successorales. Le *mawlā* et le *walī* peuvent être amenés à hériter l'un de l'autre. Au chapitre des « faillites », al- Gaṣrī fait ainsi état de la question suivante, concernant le *mawlā* : s'il est endetté et qu'il meurt, son « patron » est-il tenu de rembourser ses dettes ?
Réponse du *faqîh* : non, sauf si, par disposition testamentaire, il avait désigné son patron. Dans ce cas, celui-ci est tenu de régler le tiers de la dette « héritée ». Par ailleurs, si le *mawlā* avait entamé une opération de vente qu'il n'a pas eu le temps de mener à son terme avant de mourir, son patron doit la conclure. Il en découle que les dettes que le défunt client laisse à ce titre doivent être réglées par son ci-devant propriétaire.

Parmi les situations génératrices de déchirement et d'instabilité résidentielle et familiale figure le fait, pour les esclaves, de relever en partage de deux ou plusieurs maîtres, cas de figure qui n'est pas rare, compte tenu des aléas des successions patrimoniales dont ils font partie. D'ordinaire, cette situation engendre une « rotation » de l'esclave parmi ceux qui le possèdent, au prorata de leurs parts : 6 mois chez untel, 3 mois chez un autre, etc. Mais ce ne sont naturellement pas ces inconvénients pour les esclaves qui retiennent l'attention du *mufti* et de ceux qui le consultent. Ce sont, pour ainsi dire, les dommages collatéraux, pour les maîtres, du partage de la propriété d'un même esclave qu'il évoque. On l'interroge sur le problème qui suit : soit un *ˁabd* appartenant à deux maîtres. L'un d'entre eux le bastonne sans l'autorisation de son co-propriétaire et il se sauve. L'auteur de la molestation est-il responsable de la perte de la partie de l'esclave qui ne lui appartient pas ? Les avis des *fuqahāˀ* sont divergents sur ce point, répond al- Gaṣrī, sur la foi des textes de Saḥnūn et d'Ibn ˁArafa : certains disent que oui, d'autres que non.

Au chapitre de la tutelle (*walāˀ*), al- Gaṣrī rapporte une histoire enchevêtrée qui met en scène en particulier — c'est là son point de départ — un cas de cette stratégie pour changer de maître, dont il a été question plus haut, stratégie consistant, de la part de l'esclave, à attenter à l'intégrité physique d'une personne libre pour passer à son service. Fondée sur l'incommensurabilité des êtres juridiques que constituent l'esclave et l'homme libre, cette démarche désespérée, repose sur l'impossibilité du talion entre les deux. Un esclave qui coupe l'oreille d'une personne libre expose son propriétaire au choix suivant, soumis à l'assentiment de la victime : compenser le dommage ou livrer l'auteur de l'agression, qui

devient l'esclave de sa victime. L'espoir, si l'on peut dire, de changer de maître n'est cependant pas toujours le dénouement, comme le montre le cas rapporté ici par al- Gaṣrī.

Le problème juridique posé est relatif à une esclave, appartenant à une femme, qui coupe l'oreille d'une jeune orpheline. Le tuteur légal (*walī*) de l'orpheline envoya alors demander à la propriétaire de l'esclave de se rendre auprès de lui pour régler le problème. Ils ne sont séparés que de quelques kilomètres. Elle refusa, sous le prétexte qu'elle attendait le retour de voyage de son propre tuteur à elle. Revenu de son voyage, ce dernier se rendit, avec un groupe de cavaliers de sa tribu, auprès du tuteur de l'orpheline amputée. Il affirma qu'il est mandaté par la propriétaire de l'esclave et ses compagnons confirmèrent ses dires. « L'assemblée des musulmans » (*ǧamāˁat al-muslimīn*), dit le correspondant d'al- Gaṣrī, évalua le prix de l'esclave à 15 vaches (*baqara*), et le préjudice à 5 vaches. Le tuteur de l'orpheline proposa au mandataire de la propriétaire de l'esclave responsable de l'attentat le marché suivant : ou tu nous donnes 5 vaches et tu gardes l'esclave, ou tu acceptes le versement de 10 vaches et nous livre l'esclave. Le mandataire choisit la seconde solution et l'accord fut conclu. La propriétaire de l'esclave, mise au courant, accepta les termes de l'arrangement conclu, et l'esclave fut donc livrée à l'orpheline et à son tuteur en échange de 10 vaches de dédommagement pour sa propriétaire. Mais voilà que quelques jours plus tard, alors qu'elle avait utilisé les bovins pour le lait, le transport, etc., la propriétaire se présenta au tuteur, pour contester l'accord, prétendant qu'elle n'avait pas mandaté le négociateur, et qu'elle avait refusé l'arrangement lorsqu'il lui fut annoncé. Elle ne produisit cependant aucune preuve tangible de ses affirmations. Le tuteur de l'orpheline, par crainte[21], accepta de revenir sur l'arrangement initialement consenti, et de restituer l'esclave, en échange d'une compensation pour le dommage infligée à sa pupille. La propriétaire de l'esclave et les siens s'en retournèrent chez eux sur cette base. Après une dizaine de jours, durant lesquels la propriétaire continua d'exploiter les bovins, les animaux furent rendus, mais les veaux étaient amaigris par défaut de lait et les adultes avaient souffert de l'usage qui en avait été fait. Que dit la justice ? Quel est le statut légal (*ḥukm*) de cette revendication qui a abouti au dénouement qui vient d'être rapporté, demande le correspondant d'al- Gaṣrī ?
La réponse du *faqīh*, sur l'autorité du *Muḫtaṣar*, est claire et nette : la revendication de la propriétaire de l'esclave n'a aucune base juridique. Ce qui veut dire que le plan de l'infortunée esclave, contrainte, pour finir, à rester entre les mains des maîtres qu'elle voulait fuir, aurait pu réussir s'il y avait une autorité en mesure de faire appliquer la loi musulmane …

Le thème de la reconnaissance de paternité (*istilḥāq*), engageant la responsabilité des hommes libres à l'égard du fruit de leurs œuvres dans leurs relations avec les femmes de statut servile constitue, lui aussi, une zone d'interférence statutaire, objet de multiples controverses[22]. Ce genre de situation engage, en effet, des intérêts majeurs, puisque les enfants nés de la relation entre un propriétaire et son esclave suivent le statut de leur père et que cette esclave elle-même, dite *umm al-walad* (« mère de l'enfant »), est promise à manumission à la disparition du père de son enfant. Al- Gaṣrī en cite plusieurs cas.

L'un d'entre eux concerne un homme qui aurait pris secrètement (*tasarrā*) son esclave pour concubine, pratique qui n'était pas rare dans la société maure précoloniale[23]. Il s'en sépara

---

[21] La troupe de cavaliers laisse entrevoir un arrière-plan guerrier, ses membres relevant vraisemblablement de quelque agressive tribu nomade des environs de Walāta, alors que l'orpheline du récit pourrait être une ressortissante de l'un des paisibles groupes maraboutiques sédentaires de cette agglomération, à laquelle fait allusion « l'assemblée des musulmans » du récit.

[22] L'une des plus célèbres de ces controverses, est celle dite de la *ġulāmiyya* (« Affaire de l'enfant esclave »), qui engagea, autour des années 1820, dans la région de la *Giblä*, quelques-uns des personnages les plus savants de l'époque : Aḥmad b. al-ˁĀqil (m. 1244/1828), Maḥanḍ Bāba b. Aˁbayd (m. 1277/1860), al-Šayḫ Sidiyya b. al-Muḫtār b. al-Hayba (m. 1286/1868), Muḥummaḏun Fāl b. Muttālī (m. 1288/1871), etc. Cette « affaire » et les *fatāwā* qui en traitent sont mentionnées dans divers documents publiés : Anonyme (1997, 199-203) ; b. Ḥimmaynna (s.d., 183-194). Plus largement, sur l'ensemble du traitement des problèmes sociaux par les *fuqahāˀ*, y compris ceux de l'esclavage (pp. 119-134), on peut voir notamment al-Saˁd (2000).

[23] Tout récemment encore, aux toutes dernières années du 20e s, un homme né dans ce genre de circonstances, au sein d'une famille fort en vue de la Mauritanie postcoloniale, et devenu avocat grâce aux attentions prodiguées

en déclarant qu'elle n'est pas enceinte (*istabra*ˀ*ahā*) et fit attester ses déclarations par deux témoins. Dix mois plus tard, l'esclave donna naissance à un enfant. Après cet événement, son maître et présumé concubin déclara devant les deux témoins qu'il n'a pas eu de contact sexuel avec elle depuis le moment où il avait fait appel à eux pour la première fois. Et qu'il n'y a aucune relation entre elle et lui. Les deux attestataires couchèrent par écrit leur témoignage concernant l'*istibrā*ˀ, témoignage où il est fait mention du temps (les dix mois) écoulé entre leur première attestation et la naissance de l'enfant à la paternité controversée. Ils mentionnèrent également dans leur témoignage la dénégation, faite après la naissance du bébé, de toute relation sexuelle avec sa mère, ainsi que la non reconnaissance du nouveau-né proclamée par celui-ci. Plus tard, tombé malade et sentant peut-être sa fin prochaine, le maître et présumé père recommanda l'enfant à ses proches et prononça un legs (*waṣiyya*) en sa faveur, affirmant qu'il en était bel et bien le géniteur. Ce qui suscita de la part de l'un des deux témoins ci-haut mentionnés, la question suivante : « Pourquoi le recommandes- tu (*tūṣī* ˁ*alayh*) alors que tu nous a fait témoigner pour l'*istibrā*ˀ et la dénégation de ta paternité ? ». La réponse fut : « J'étais dans le doute (*šakaktu*) ». Il ajouta, en présence de deux hommes, dont l'un faisait partie des deux témoins de la *waṣiyya*, et dont le second espérait bénéficier lui-même des largesses testamentaires du moribond, qu'il n'y avait rien entre lui et l'enfant, mais que la *šarī*ˁ*a* lui impute sa paternité (*al-šar*ˁ *yulḥiquhu biyya*). Puis il mourut. Il s'ajoute à tous ces flottements, conclut le correspondant d'al- Gaṣrī, que le document portant témoignage n'atteste pas de façon certaine *al-istibrā*ˀ et la non reconnaissance de l'enfant, qui est resté présent dans les dispositions testamentaires, les actes contractuels (*bal tarakahu fī* ˁ*uqūdihi*) laissés par le défunt.
La réponse d'al- Gaṣrī sur ce cas, toujours attentif en premier lieu à la préservation des intérêts du monde des propriétaires d'esclaves, est la suivante : celui qui examine attentivement, écrit-il, les données de cette affaire à la lumière des textes qui font autorité, ne doutera pas de l'inanité de la revendication d'héritage en faveur du garçon à la paternité controversée. Al- Gaṣrī invoque une règle simple : là où il y a doute (sur la filiation), il n'y a pas héritage. La recommandation (*isā*ˁ) tendant à justifier *l'ilḥāq* ne peut servir d'argument, car le maximum qu'elle peut générer, estime-t-il, c'est le doute sur la filiation. Or, là où il y a doute sur la cause génératrice d'héritage, il n'y a pas héritage, comme l'enseigne le *Muḫtaṣar*. Malgré l'apparente circularité de l'argument (pas d'héritage, donc pas de paternité, dont l'absence justifie, en retour, l'exclusion de l'héritage qui justifie la dénégation de l'*ilḥāq*, etc …), le jugement du *faqīh* est sans appel :
« Il découle (*yatafarra*ˁ*u* ˁ*an*) de sa mise à l'écart de l'héritage, le déni de sa filiation (*ilḥāq*) ». Et le *faqīh* de renvoyer au début de la partie de la *Mudawwana* relative aux esclaves-mères (*ummahāt al-awlād*).

Toujours au chapitre des problèmes posés par le déni ou la reconnaissance de paternité par un homme libre à l'égard de sa progéniture issue d'une concubine de statut servile, al- Gaṣrī fait mention du cas suivant qui lui aurait été soumis.

Le problème envisagé sent un peu le cas d'école, mais il n'est pas invraisemblable, compte tenu de la relative fréquence de la possession conjointe d'un ou d'une esclave par plusieurs personnes, dont nous avons déjà rencontré un exemple. Il s'agit de deux co-propriétaires qui ont des relations sexuelles (*waṭi*ˀ*a*) avec une esclave[24] durant le même « intervalle de pureté » (*ṭuhr*) entre deux menstruations. Puis, « au bout de six mois ou plus », à compter de ses relations avec le second d'entre eux, elle donna naissance à un enfant. Les co-propriétaires revendiquaient tous les deux l'enfant, sans qu'il y ait « ressemblance » (*qāfa*) nette avec l'un ou l'autre d'entre eux. Quel est le statut de cet enfant ? Réponse : il sera considéré comme libre et comme le rejeton des deux. S'il venait à décéder avant eux, ils en hériteront à part égale, puisque, apparemment, c'est la question de la succession qui est au centre de ce problème ; et lui, à son tour, héritera des deux, le cas échéant.

---

par sa (présumée) grand mère paternelle, a réussi à faire établir en justice l'imputation de paternité qui lui était refusée jusque-là par son géniteur putatif.

[24] Avoir recours aux prestations sexuelles de son esclave, ne nécessite, il convient de le rappeler, aucune formalité juridique, dans la perspective islamique ici envisagée.

Le thème de l'aveu (*iqrār*) montre lui aussi les incertitudes qui entourent le destin des esclaves, souvent à la merci des serments ou déclarations contradictoires des maîtres, comme le montre l'exemple suivant, soumis à l'appréciation d'al-Gaṣrī.
Cet exemple concerne un esclave dont une femme possède la moitié par héritage venu de sa mère et l'autre moitié par achat auprès de la parentèle (*ˁaṣaba*) de celle-ci. Cette propriétaire déclara en public que la moitié de l'esclave en question appartenait à sa fille, sans préciser s'il s'agissait d'un don gracieux (*hība*), d'une action caritative (*ṣadaqa*), ou d'une vente (*bayˁ*). Puis elle tomba malade, affranchit l'esclave dans son intégralité en présence de témoins et nia l'appartenance de sa moitié à sa fille. Par la suite, elle se rétablit et reconnut à nouveau la possession de la moitié de l'esclave par sa fille, déclarant nulle sa manumission, en affirmant l'avoir décidée « dans un moment d'égarement lié à la maladie » (*ḏihābi ˁaqlihā bi-l-maraḍ*). Puis elle retomba à nouveau malade et mourut. Quant à sa fille elle ne s'appropria effectivement (*lam taḥuz*) l'esclave ni avant ni après sa manumission. Quel est le *ḥukm* dans ce cas ?
La réponse d'al-Gaṣrī, une fois n'est pas coutume, va dans le sens de l'émancipation. La déclaration (*iqrār*) de la mère doit, écrit-il, être prise pour une donation, un acte de charité, et traitée comme telle. Cependant, ce don est annulé par l'émancipation prononcée par la mère avant que la fille ne s'approprie effectivement l'esclave. Il en découle que celui-ci est entièrement libre.

Autre affaire d'*iqrār*, relative à une femme qui, du temps où elle était en bonne santé (*fī ṣiḥḥatihā*), affirmait que la femme esclave (*ama*) en sa possession, appartenait à son neveu utérien (*ibn uḫtihā*). Elle prétendait qu'il avait simplement mis cette esclave à son service (*aḫdamahā iyyāhā*), mais elle la conserva tout de même jusqu'à sa mort. L'opinion d'al-Gaṣrī, envisageant les choses du point de vue de la succession, est que l'esclave revient en partage aux héritiers de la prétendue « usufruitière » et non pas au neveu ou à ses ayant droit.

Il peut arriver qu'une personne libre soit illégitimement mise en esclavage. Les esclaves n'étant, par ailleurs, qu'un bien comme un autre, leur propriétaire pouvait en être momentanément ou durablement spolié. Ils pouvaient faire l'objet d'un usage abusif et/ou non autorisé (*taˁaddī*) par leur propriétaire légitime. al-Gaṣrī évoque des situations qui illustrent ce cas de figure. Il est ainsi interrogé sur un cas de vente d'un homme libre (*ḥurr*) par une personne qui se révèle dans l'incapacité de lui rendre sa liberté, une fois l'usurpation de propriété mise à jour. Dans ce cas, statue le *faqîh* citant al-Ḥaṭṭāb, l'usurpateur devrait se faire administrer 100 coups de fouet. Et si tout espoir s'évanouit de ramener à la liberté l'individu indûment asservi, celui qui est à l'origine de son changement de statut est tenu d'en régler la *diya*.

Autre exemple rapporté sous la rubrique du *taˁaddī*. Il a trait à un homme qui se serait rendu coupable de la molestation d'un esclave ne lui appartenant pas, causant ainsi sa rébellion (*ˀibq*). Si cette insoumission devait durer jusqu'à la fin des jours de l'esclave, celui qui l'a maltraité devrait-il être tenu pour responsable de cette perte ?
Les savants ne sont pas unanimes à ce sujet, répond al-Gaṣrī. Al-Šarīf Ḥimā Allāh[25], dans ses *nawāzil* (*responsa*), affirme qu'il doit être tenu pour responsable. Sīdi Ḥabīb Allāh al-Kuntī[26], pour sa part, a dit que l'auteur de la molestation de l'esclave n'est pas responsable, puisqu'il n'est pas la cause de la mort (en état de rébellion) de l'esclave. al-Gaṣrī attribue à ce dernier *muftī* une éloquente comparaison, qui nous ramène derechef au statut d'animal, et d'animal errant, de l'esclave. « C'est, aurait dit al-Kuntī, comme si un berger jetait une pierre à une chèvre/brebis (*šāt*) et que, dans sa fuite, elle tombait dans un puits. Il n'est pas responsable (*fa-lā ḍamāna ˁalayh*) ».

Parmi les questions abordées par al-Gaṣrī dans son recueil de *fatāwā*, un certain nombre ont trait aux incertitudes entourant « l'islamité » des régions de provenance des esclaves acquis

[25] *Faqīh* tišitien du 18e s. (m. 1169/1755-56)
[26] Vraisemblablement l'ancêtre, plus connu sous le nom ḥassānisé de Sīdi Ḥaybaḷḷa, de la fraction Kunta des Awlād Sīdi Ḥaybaḷḷa, et qui a dû vivre entre la fin du 17e et le début du 18e s. Cf al-Šayḫ Sīdi Muḥammad *al-Risāla al-Ġallāwiyya*. (manuscrit).

par les walātiens, le rapt d'individus non musulmans étant considéré, nous l'avons vu, comme un des fondements principaux de légitimité de l'esclavage, alors qu'il est formellement interdit d'asservir des musulmans libres. On retrouve là les interrogations naguère soumises par les habitants du Touat à son illustre devancier, Aḥmad Bāba de Tīmbuktu (*Miʿrāğ al-ṣuʿūd*).

La question est du reste parfois moins celle de l'islamité que celle du statut de personne libre raptée, en raison de la généralisation de ce mode d'acquisition des esclaves dans les régions voisines, où les walātiens ont coutume de s'approvisionner. L'un des correspondants d'al-Gaṣrī lui pose ainsi la question : si un esclave acheté prétend qu'il est originaire d'une région où la vente des hommes libres est répandue et affirme avoir été lui-même victime d'un rapt alors qu'il était libre, doit-on lui donner raison ? La réponse est mitigée. Certains théologiens seraient d'avis que la charge de la preuve du fondement de son statut servile incombe à l'acquéreur, tandis que d'autres assignent, au contraire, à l'esclave l'obligation de prouver ses allégations.
Al-Gaṣrī lui-même, apparemment tout à fait au fait de ces pratiques de razzias humaines dans les régions voisines, est d'avis qu'il faut donner raison à l'esclave, « sauf s'il s'agit d'un Bambara ou d'un ressortissant de quelque autre communauté noire (*min al-sudān*) originairement mécréante (*al-laḏīna aṣluhum al-kufr*). « Les musulmans originaires (*al-muslimīn aṣālatan*) ce sont, écrit-il, les habitants du *ʿAtyāġ* (Gadiaga ?), du *Bāġna* (Bāḫunu), du *Saqrā* (Songhay ?) et tous les autres Aswānik (Soninké) et Ifullān (Peuls). Celui qui en garde comme esclaves en porte la responsabilité. S'il vend un esclave relevant de ce cas de figure, et qu'il s'avère difficile de lui restituer sa liberté, il est redevable de sa *diya*».

La situation des populations négro-africaines voisines des Walātiens n'est au reste pas toujours très claire, s'agissant de leur appartenance religieuse effective. Une des questions soumise à l'examen de notre *faqīh* concerne précisément les Soninkés (*aswānik*) et Peuls (*al-fullāniyyīn*) « qui se conduisent comme des Bambara » (*al-mutaḫalliqīn bi-aḫlāq banbāra*). A-t-on le droit de les réduire en esclavage ? Pour al-Gaṣrī, ils ne sont ni des apostats (*murtaddīn*), ni des adeptes protégés d'une autre foi (*muʿāhadîn*) en temps de paix. Ils suivent « la religion des Bambara » (*ʿalā dīn banbāra*) — que notre *muftī* ne se souciera pas autrement de préciser — depuis au moins quatre générations. Or le *murtadd* (apostat) est celui qui renonce à suivre la religion de son père musulman … La question du statut religieux de ces groupes, écrit-il, a été posée à un autre savant walātien, al-Ṭālib Abû Bakr al-Walātî[27], lorsqu'on lui demanda s'il était licite de prendre pour esclave un sujet qui s'avère être un « mécréant » (*kāfir*) parmi les populations noires (*sudān*) « considérés comme musulmanes » (*al-maḥkūm lahum bi-l-islām*). Sa réponse avait été que les « mécréants » (*man kafara*) parmi les « tribus considérés comme musulmanes » (*al-qabāʾil al-maḥkūm lahum bi-l-islām*) ne peuvent être mis en esclavage, car ils sont assimilés à des apostats (*murtadd*) et l'apostat n'est pas réductible à la servitude (*lā yustaraqq*). Qu'il ait lui-même renié la religion musulmane ou que ce soit son père qui ait apostasié. Juridiquement, en effet, d'un point de vue islamique, le *murtadd* n'a le choix qu'entre le repentir et la peine capitale.

Un dernier point, relevé sous l'intitulé « rétributions et pensions » (*al-iğāra wa-l-ğuʿl*) de notre recueil, et reprenant la thématique de l'opposition entre esclave autorisé et esclave « non autorisé à commercer » (*ġayr maʾḏūn lahu fi-l-tiğāra*) que nous avons déjà rencontrée, permet de nuancer l'absence d'accès à la propriété ou le déni légal de toute possession pour les esclaves souligné par le texte présenté en (II). On interroge al-Gaṣrī sur un esclave auquel aurait été confié, contre rémunération, (*istuʾğira*) un troupeau de vaches, et qui abat ou vend un élément de ce troupeau. Le prix de cet animal doit-il être considéré comme une dette assumée par l'esclave en tant qu'esclave (*hal takūnu qīmatuhā fī raqabatih*) — ce qui sous-entend une capacité juridique dont il est présumé dénué — ou ne pourra-t-on vraiment parler de dette lui incombant que s'il venait à être libéré ? La réponse d'al-Gaṣrī est qu'il l'assume comme dette s'il est libéré. Mais, ajoute-t-il, son maître peut l'en décharger avant son émancipation, soulignant, avec la *Mudawwana* de Saḥnūn, qu'un esclave non autorisé

[27] Sans doute al-Ṭālib Bubakkar b. Muḥammad b. al-Ḥāğ Aḥmad al-Maḥğūbī (m. 1208/1793) Cf al-Saʿd (2000, 138)

reste juridiquement irresponsable. Pourtant, l'idée même qu'il puisse être rémunéré suppose à quelque degré une entente contractuelle engageant un espace minimum de libre arbitre, tout comme elle laisse entendre une possibilité, dusse-t-elle être infime, d'acquisition privée de quelque bien …

Voilà donc un bref panorama des questions traitées par un juriste du 19e s, autour des problèmes que pose au quotidien la condition servile dans la société maure de l'époque. Une observation très nette se dégage de l'examen de cette littérature : les esclaves n'ont pas voix au chapitre. On parle d'eux en leur absence. Ou, plus précisément, ils sont parlés par le discours juridique, qui les néantise comme sujets, sauf à en faire des « sujets » lacaniens : des absents à leur place. Les pratiques juridiques et sociales que reflètent les cas ci-dessus rapportés, même lorsqu'elles font état de doutes sur les fondements de telle ou telle circonstance particulière d'asservissement, ne sont traversées par aucune inquiétude quant au caractère éminemment légitime du statut de servitude lui-même. Il est inscrit dans la tradition et dans la loi islamique telle qu'elle était reçue localement. Un débat récent vient pourtant montrer que, sous la pression des circonstances historiques, cette loi peut être (timidement) discutée.

IV Vers une émancipation « islamique » des esclaves ?

Avant de procéder à l'examen du débat théologique engagé en 1979 pour préparer la voie au décret d'abolition pris en 1980, je rappellerai quelques jalons essentiels de l'évolution historique et sociale qui a balisé le chemin de cette tentative islamique d'émancipation des esclaves mauritaniens.

La colonisation française (1902-1960) de l'espace mauritanien, je l'ai noté, n'a pas vraiment cherché à éradiquer l'esclavage dans cet espace. Une fois leur autorité assurée, les nouveaux maîtres du pays maure et de ses confins sahéliens, se contenteront de mettre un terme au trafic commercial de quelque importance organisé autour de la main d'œuvre servile, sans trop se préoccuper des « petits arrangements » locaux qui pouvaient concerner des transactions réalisées dans un voisinage proche[28]. Sans non plus aller regarder de trop près ce qui se passait dans des campements nomades éparpillés sur un très vaste territoire et dont on souhaitait avant tout assurer la « pacification ». Certes, les nouveaux centres administratifs créés autour du « commandant » pouvaient offrir des refuges — pas toujours sûrs[29] — pour des évadés de l'arrière-pays saharien et leur procurer, parfois, la possibilité d'exercer des activités plus ou moins en continuité avec leur statut antérieur (domestique, puisatier, boucher, charbonnier, manœuvre, etc.). Certes, également, l'embryon d'appareil scolaire colonial (Chassey, 1972), soustrait aux impératifs statutaires de reproduction de l'ordre des *zwāyä* qui animait l'enseignement traditionnel des *maḥāẓir* (sg. *maḥəẓra*) va-t-il permettre à quelques miraculés de la reproduction, d'origine servile, d'acquérir un début d'instruction dans la langue du colonisateur, et de pouvoir ainsi participer des avantages du pouvoir que procure la proximité d'avec l'administration. Malgré tout, de tels cas se comptaient sur les doigts d'une main, et les « évadés » de l'arrière-pays rural venus s'établir au voisinage des autorités administratives sont, en général, loin d'avoir opté pour une rupture brutale et définitive avec leurs anciens maîtres. Bien souvent, ils continuaient de s'en réclamer, le cadre des identités tribales, officialisé en quelque sorte par les Français, servant toujours, et même, en un sens, plus que jamais, pour le règlement de la plupart des

[28] Ça ne l'empêchera pas, à l'occasion, de s'intéresser à des cas extrêmes de mauvais traitements infligés par des maîtres à leurs esclaves (Fondacci, 1946)

[29] Divers témoignages oraux recueillis auprès de personnes déjà adultes dans les années 1930, me donnent à penser que les tentatives de « récupération » d'esclaves installés dans les petites bourgades de l'époque coloniale n'étaient pas rares. Cependant, la présence d'auxiliaires noirs (gardes, secrétaires, cuisiniers, etc.) auprès des agents expatriés de la colonisation, et les alliances matrimoniales qu'à l'occasion ils pouvaient contracter parmi les premiers habitants *ḥrāṭīn* ou assimilés des centres administratifs créaient un petit milieu porteur pour ce que l'on appelait à l'époque, parmi les anciens propriétaires d'esclave, *ᵊḓ-ḓämḅīr*. Il s'agit, en ḥassāniyyä, du nom d'action du verbe *ḓämḅär, iḓämḅär,* « rejoindre un *ḓyāmbūr* », nom wolof des « villages de liberté ». Plus largement, *ᵊḓ-ḓämḅīr* connote, dans la bouche de leurs anciens maître, une idée d'insoumission, d'arrogance, des ci-devant esclaves, appuyée sur la protection des Français et de leur entourage noir.

affaires individuelles et collectives (mobilisations politiques, impôts, aménagements hydro-agricoles, contentieux juridiques, etc.).

La Mauritanie connût, par ailleurs, au début des années 1950, une prospérité (toute) relative, liée à une bonne conjoncture pluviométrique après la famine et les pénuries de la période de la guerre 1939-1945[30]. La réalisation de quelques aménagements hydro-agricoles (comme le barrage de Magta Lajar, par ex.), le forage d'un certain nombre de puits pastoraux (Ould Cheikh, 1986), l'accès plus aisé aux zones de pâturages les plus éloignées désormais soustraites à la menace traditionnelle des razzias ennemies par la ferme emprise de l'administration coloniale sur l'ensemble du territoire, autant de facteurs qui font que l'on a pu parler, pour cette période qui précède de quelques années l'indépendance, de « colonisation heureuse »[31]. Un « bonheur » bien entendu tout relatif. Il s'agissait surtout pour ces populations, vivant pour l'essentiel d'agriculture et d'élevage nomade, de pouvoir reproduire, autant que possible en paix, leur mode de vie rural traditionnel sans interférences majeures d'une administration étrangère assimilée avant tout au danger de « contagion culturelle » et à la menace de prédation fiscale.

Les premières années de l'indépendance ne vont guère contribuer à rapprocher les populations, toujours très majoritairement rurales, d'une administration devenue nationale, mais dont elles n'avaient pour ainsi dire pas besoin. La faiblesse des services que cette administration pouvait offrir (éducation, santé, emploi, …) n'encourageait guère les tenants d'un mode de vie traditionnel encore plein de vigueur à renoncer à leur méfiance vis-à-vis des héritiers du pouvoir colonial. Il fallait attendre les bouleversements démographiques associés à la grande vague de sécheresse du début des années 1970[32] pour observer un véritable ébranlement des structures sociales de l'époque précoloniale. On assista notamment à une sédentarisation massive des nomades et au gonflement spectaculaire de la population des principales agglomérations du pays, tout particulièrement de la capitale, Nouakchott. Alors que leur proportion dans l'ensemble de la population mauritanienne en 1950 s'élevait à peine à 3%, les habitants des agglomérations de plus 5000 habitants en sont venus à en représenter, en 2002, un peu plus de 50% (Ould Cheikh, 2006). L'affaiblissement considérable des modes de vie ruraux que traduit cette évolution a été porteur de profondes transformations des structures sociales dont ils s'accompagnaient. La destruction à une vaste échelle des activités pastorales et agricoles ont notamment « libéré » quantité d'esclaves dont le fondement économique de l'assujettissement se trouvait tout d'un coup réduit à néant.

Ce ne furent cependant pas les seules conséquences de la crise écologique des années 1970. La sédentarisation des nomades et le mouvement en direction du sud de l'ensemble de la population maure, accompagnant la descente des isohyètes[33], vont entraîner des tensions de plus en plus vives au sein de la société maure elle-même entre agriculteurs sédentaires

[30] Les années 1942- 1943, en particulier, connurent une sécheresse accompagnée d'une famine sévère. Cette période est dénommée dans la région du Trarza *ʕām l-ᵊẖlä* ou *ʕām ᵊl-häwyä* (i. e : « année de la catastrophe »

[31] Expression que j'ai entendue parfois employée par Jean-Louis Triaud, l'historien à la compétence reconnue sur la colonisation française en Afrique.

[32] Le mouvement de sédentarisation et d'exode en direction des villes connaît une accélération spectaculaire au cours de cette période. Voici les chiffres donnés par le *Recensement général de la population 1977*, Nouakchott, Direction de la Statistique Vol. 1, p. 24, pour la période 1965-1977 :

Forme résidentielle	1965	1977
Nomades	65%	33,16%
Ruraux sédentaires	25%	44,14%
Urbains	10%	22,7%
Total	100%	100%

[33] « En 1972, écrit un géographe, l'écart par rapport aux conditions normales est particulièrement prononcé. L'isohyète 150 mm, par exemple, fait une chute importante vers le Sud par rapport à son niveau moyen, de l'ordre de 400 km dans le Sud-Ouest mauritanien. », in Ould Cheikh, 1986, 10.

(généralement *ḥrāṭīn*) et anciens éleveurs nomades (généralement *biẓān*)[34], d'un côté, et entre ressortissants de la communauté maure et ceux des communautés « négro-africaines » (wolof, pulaar, soninké) de la frontière méridionale de la Mauritanie, de l'autre, autour des derniers espaces encore susceptibles d'être pâturés et/ou aménagés pour l'agriculture. Ces tensions, de plus en plus « ethnicisées », vont se nouer avec d'autres facteurs déstabilisants que la Mauritanie connut dans les années 1970. La guerre du Sahara (1975-1979) et ses conséquences en constituent en quelque sorte le résumé.

Le conflit saharien engendra un gonflement rapide des effectifs de l'armée mauritanienne (N'Diaye, 2009), et notamment l'enrôlement d'un très fort contingent de *ḥrāṭīn*. Le conflit et la défaite de la Mauritanie face aux combattants ṣaḥrāwis conduiront, par ailleurs, au renversement (10 juillet 1978) du gouvernement civil de Moctar Ould Daddah par une junte militaire. La période d'instabilité politique qu'inaugure le putsch du 10 juillet favorisa l'émergence de nouvelles forces politiques. C'est dans ce contexte, dont un examen plus précis nous entraînerait trop loin du versant « islamique » de la question de l'esclavage sur lequel j'ai voulu centrer mon propos, c'est donc dans ce contexte qu'émerge le mouvement El Hor (i.e « L'homme libre »). Né le 5 mars 1978 (Ould Saleck, 2003), à l'initiative de quelques intellectuels *ḥrāṭīn*[35] , El Hor, mouvement qui se veut porte-parole et défenseurs des esclaves, va commencer à avoir une visibilité importante dans le paysage politique mauritanien à partir du coup d'Etat du 10 juillet.

Le colonel Mohamed Khouna Ould Haidalla, qui hérite du pouvoir à la suite de diverses péripéties, et qui dirige la Mauritanie de 1979 à 1984 éprouvera, le premier, le besoin de faire un début de place officielle au mouvement des *ḥrāṭīn* dans l'arène politique mauritanienne[36]. Avant de décider d'une abolition officielle de l'esclavage qui sera décrétée le 5 juillet 1980, il lança une consultation auprès de quelques-uns des principaux *fuqahāˀ* du pays, pour recueillir leur opinion sur cette épineuse question.

La mise en œuvre de ce sondage, voulue par le Comité Militaire de Salut National (CMSN) dirigé par Ould Haidalla, fut confiée à l'un des théologiens les plus savants et plus réputés du pays, Muḥammad Sālim wuld ˤAddūd[37], alors président de la Cour Suprême de Mauritanie. Je donnerai ici un aperçu de la « lettre circulaire » qu'il envoya à ses correspondants pour fixer le cadre de la consultation, avant de passer en revue quelques-unes des réponses qu'il obtint[38]. L'on pourra voir ainsi les difficiles jalons d'une abolition « islamique » procédant bien plus d'une pressante nécessité impulsée de l'extérieur (tout en étant déniée ...) que d'une remise au goût du jour du corpus juridico-philosophique islamique précédemment évoqué.

La lettre de « cadrage » envoyée par le *faqīh* est toute entière placée sous le signe de la notion de *ḍarūra*, de « nécessité dirimante ». La *šarīˤa* met sous cette rubrique une somme de situations d'exception (naufrage, menace de mort par faim ou par soif, par exemple) qui

---

34 Le système de la propriété foncière dans la société maure « traditionnelle » reposait sur un enchevêtrement de droits et de prérogatives inscrits dans l'organisation tribale, et excluant, la plupart du temps, la propriété éminente des esclaves et ḥrāṭīn sur les terres qu'ils cultivaient (Ould El-Bara et Ould Cheikh, 2000)

35 Les plus connus d'entre eux sont : Boubacar Ould Messaoud (architecte), animateur aujourd'hui de l'ONG « SOS Esclaves » ; Messaoud Ould Boulkheir (administrateur civil), ancien ministre du gouvernement Taya et plusieurs fois candidat malheuereux à la présidence de la République, actuellement président de l'Assemblée Nationale mauritanienne ; Mohamed Ould Haimer (instituteur), ancien ministre du gouvernement Taya ; Boydiel Ould Houmeid (financier), ancien ministre du gouvernement Taya ; Mohamed Lemine Ould Ahmed (universitaire), décédé, et qui fut lui aussi ministre de Taya ; Achour Ould Samba (administrateur), ministre sous Taya ; El Keihil Ould Mohamed El Abd (universitaire).

36 Dans son entourage immédiat figurait un officier *ḥarṭāni*, le capitaine Brayka Ould M'bareck, auquel il délégua d'importantes fonctions à la tête du parti des militaires : les Structures d'Education des Masses (SEM). J'ai esquissé, dans un texte publié en 1993 et précédemment cité, la genèse des évènements qui ont conduit à l'irruption de la question ḥrāṭīn dans les préoccupations officielles des autorités mauritaniennes.

37 Issu de la tribu des Ahl al-Mubārak, proche de la confédération *zwāyä* des Tāšumšä du Trarza, M. S. wuld ˤAddūd, est décédé en 2009 après avoir occupé diverses fonctions officielles, dont celle de Ministre de la Culture et de l'Orientation Islamique.

38 Je dois ces textes à l'aimable assistance de Yahya Ould El Bara, qui s'apprête à les faire paraître dans un substantiel recueil de *fatāwā* mauritaniennes.

autorisent un individu à accomplir un acte ordinairement défendu, ou à conclure, à des conditions exorbitantes, un acte juridique destiné à le soustraire à une menace autrement incontournable. Divers versets du Coran (II, 168 ; V, 5 ; VI, 129 ; XVI, 116) ouvrent, plus ou moins explicitement, la voie légale à la transgression des interdits en cas d'extrême nécessité. Les spécialistes des « tours juridiques » (*ḥiyal*) résument tout cela par une formule proverbiale *: al-ḍarūra tubīḥ al-maḥẓūrāt* : « la nécessité rend licite ce qui est prohibé ». Ainsi, pour raison de nécessité, peuvent se trouver momentanément levés des interdits comme manger de la viande d'animaux mort hors abattage rituel (*al-mayita*), boire du sang ou du vin, etc. Interprétée dans un sens plus large, la *ḍarūra* peut se rapprocher de la notion complémentaire et qui en constitue en quelque sorte le versant positif, celle de *maṣlaḥa*, d'« action pie », d'« action bénéfique », sur la base du principe général, unanimement admis par les fondements (*uṣūl*) du *fiqh*, qu'il faut « combattre les préjudices » (*dafˁ al-maḍarra*) et « rechercher les bénéfices » (*ǧalb al-maṣlaḥa*).

L'argumentaire du *faqīh* s'inscrit donc dans cette filiation et s'efforce de canaliser les réponses de ses interlocuteurs vers le mode de légitimation de l'illégitime qu'elle dessine. Une commission réunie par le CMSN est tombée d'accord, écrit-il, sur la conclusion suivante : « le détenteur équitable du pouvoir (*walī al-amr al-ˁādil*), qui applique les commandements d'Allāh (*al-qāˀim bi-amr Allāh*), qui administre au moyen de la loi d'Allāh (*al-ḥākim bi-šarˁ Allāh*), sur la terre d'Allāh (*fī arḍ Allāh*), le peuple d'Allāh (*ˁalā ḫalq Allāh*), s'il apparaît certain (*iḏā taḥaqqaqa*) que le maintien de l'esclavage est source d'un préjudice (*ḍarar*) général pour l'islam et les musulmans ; s'il est acquis (*wa taḥaqqaqa*) que ce préjudice ne peut être levé (*lā yurtafaˁ*) qu'au moyen de l'émancipation des esclaves (*illā bi-taḥrīr al-ariqqāˀ*) ; et que leur émancipation est opérée en vue de cet objectif ; toutes ces conditions étant réunies, ladite émancipation rend licite, pour le détenteur du pouvoir, répondant aux conditions ci-haut énumérées, l'appropriation des esclaves de ses administrés (*al-istilāˀ ˁalā raqīq al-nās*).

La récurrence de la référence à Allāh dans la première partie de ce passage signale à l'évidence la volonté rhétorique d'accréditer l'enracinement islamique[39] de la mesure d'exception, qui brise un tabou juridique islamique essentiel (l'attentat à la propriété d'autrui), et dont la commission voudrait fonder la possibilité en droit. C'est parce que le maintien de l'institution servile est porteur d'un grave préjudice (*ḍarar*) non pas seulement à la Mauritanie et à ses habitants, mais à l'islam dans son ensemble, que la commission suggère une sorte de « nationalisation » des esclaves pour utilité publique. Elle ne parle pas d'abolition : ce serait aller à l'encontre de la lettre du Coran et des pratiques reçues d'une immémoriale et « bonne » tradition (*sunna*). Elle s'abstient d'évoquer la nature du préjudice allégué, sans doute pour ne pas faire état de l'universelle condamnation de l'esclavage et prêter le flanc au risque subséquent de paraître céder à de quelconques pressions extérieures. L'autorité publique locale, investie en la circonstance d'un degré d'islamité et d'équité que l'on peut juger quelque peu surfait[40], est estimée en droit d'exproprier les détenteurs d'esclaves pour ne pas faire courir à l'islam et aux musulmans les risques d'un préjudice plus grave que celui de la perte de leur propriété légitime. Toute la suite de l'argumentation, soigneusement graduée en fonction du but (non vraiment proclamé) à atteindre, à savoir, faire taire l'agitation autour de la question de l'esclavage, témoigne de l'embarras d'une démarche qui s'efforce de préserver les fondements juridiques d'une institution qu'elle a entrepris concrètement de saper.

Il faut, explique le texte, procéder, dans cette affaire, le plus prudemment possible, pas à pas. De manière à ce « qu'aucune disposition de plus grande importance ne soit prise avant celle de moindre importance qui la précède. ». Les « tours », familiers aux légistes exercés à

---

[39] Ould Haidalla, en partie, semble-t-il, pour conviction personnelle, en partie pour envoyer un message « d'islamité » aux bailleurs de fonds conservateurs du Golfe, avait décidé de l'application de la šarīˁa en Mauritanie (prohibition de l'alcool, amputation des voleurs, flagellation des « fornicateurs », etc.), sans doute pour échapper au soupçon de s'aligner sur le « camp progressiste » (Algérie, Polisario) après la signature d'un accord de paix avec le Front Polisario, dont on l'accusait d'être tribalement proche.

[40] Il s'agissait ni plus ni moins d'une dictature militaire, conduite par des officiers aux compétences et pratiques islamiques modérément convainquants.

la savante manipulation des textes canoniques, seront ici mobilisés pour, en quelque sorte, « tromper l'ennemi ». Ainsi, nous dit-on, « si la seule proclamation de l'émancipation (*iʿlān al-taḥrīr*) suffisait, sans qu'elle ait d'effet réel (*bi-dūn an yakūn li-ḏālika ḥaqīqa*) », à modifier les données du problème (i.e : à faire taire le débat autour de l'esclavage), « le souverain ne l'outrepassera pas pour parvenir à une émancipation effective (*al-ʿitq al-batt*). Si le gouvernement, poursuit le texte, n'arrive pas atteindre le but recherché à l'aide d'une simple « proclamation formelle » (*al-iʿlān al-ẓāhirī*) ou de « propos allusifs » (*kināya*) il lui est suggéré, dans un premier temps, de limiter son action à « l'émancipation (*taḥrīr*) des intellectuels (*al-muṯaqqafīn*), des fonctionnaires (*al-muwwaẓẓafīn*) et autres auxiliaires de la puissance publique (*aʿwān al-quwwa al-ʿāmma*) ». S'il apparaissait que cette mesure était insuffisante, il devra aller un peu plus loin. Par exemple, en étendant la mesure de libération aux employés du « secteur privé » (*al-qiṭāʿ al-ḫāṣṣ*). S'il s'avérait que c'était toujours insuffisant, les autorités pourraient élargir la mesure de manumission aux « résidents des capitales régionales » (*sukkān al-ʿawāṣim*) et « aux personnes susceptibles de créer des troubles et dont on ne peut combattre les méfaits qu'en les émancipant (*lā yandafiʿ ḍararuh illā bi-l-taḫalluṣ minh*) ». Ce qui sous-entend, bien sûr, que les mesures précédemment suggérées ne concernaient que la capitale du pays, les « provinces » devant demeurer, au stade précédent de ce projet d'émancipation graduel, indemnes des mesures proclamées. Ce qui nous rapproche aussi du but réel de toute cette manœuvre : neutraliser l'agitation de ceux qui s'obstinent à faire de l'esclavage un vrai problème de la société mauritanienne.

Car, conclut le document, le problème soulevé relève de la rubrique de la nécessité (*ḍarūra*). Et « celle-ci se mesure à son importance (*bi-qadrihā*) dûment estimée. ». Pour rassurer les propriétaires d'esclaves et sans doute tracer la voie à l'indemnisation qui leur serait proposée en réparation du dommage matériel généré par la perte de leur cheptel humain[41], la lettre circulaire insiste dans son dernier paragraphe sur le caractère sacré de la propriété du musulman : « En principe, les propriétés sont inviolables (*al-aṣl fi-l-amwāl al-ʿiṣma*). L'inviolabilité du bien du musulman est comparable à celle qui a trait à son sang et à son honneur (*ka-ḥukm damih wa ʿirḍih*). Celui qui prétend rendre licite l'un des trois sans raison valable (*bi-ġayr ḥaqq*) s'exclut de la communauté religieuse (*ḫāriǧ ʿan al-milla*) ; quiconque s'en prend à l'un des trois se rend coupable d'une injustice (*fa-huwwa al-ẓālim*) et ceux qui sont injustes sauront vers quel destin ils se tournent (*wa sa-yaʿlamu al-laḏīna ẓalamū ayyu munqalibin yanqalibūn*)[42] ». Cette dernière sentence, extraite de l'ultime verset de *sūrat al-šuʿarāʾ* (Les Poètes) qui récapitule les catastrophes advenues à tous les peuples qui se sont refusés à suivre les messages de leur prophète (Mūsā et Hārūn, Nūḥ, Hūd, Ṣāliḥ, Lūṭ, Šuʿayb) sonne comme une menace à double destination. A la fois à l'adresse du despote du moment, s'il s'avisait d'exproprier le patrimoine inviolable des musulmans sans compensation, et de sa *raʿiyya*, du « troupeau » dont il a la garde, s'il prétendait contester l'orientation « équitable » qui lui a été tracée.

Ainsi libellé, le message, qui balance, on le voit, entre acquiescement aux pressions internes et externes en faveur de l'émancipation et révérence à l'égard des pratiques esclavagistes héritées, sera accueilli de façon mitigée par les *fuqahāʾ* destinataires, portés, évidemment, à l'interpréter dans le sens le plus favorable à la « sainte » tradition, tout en n'étant pas totalement insensibles aux requisits de la « nécessité » (*ḍarūra*) qui pousse vers l'émancipation.

Les correspondants[43] du magistrat officiel reprennent presque tous les fondements traditionnels islamiques du statut servile pour en assurer l'intangibilité de principe, même si

[41] Il a effectivement été question de cette indemnisation au moment de la promulgation du décret d'abolition du 5 juillet 1980, mais elle cette promesse n'a jamais été suivie d'effet.
[42] Coran, XXVI, 226
[43] J'ai consulté les réponses des *fuqahāʾ* suivants, aimablement communiquées par Yahya Ould El Bara, sous forme de tapuscrits non datés : Aḥmad b. Wālid, Ismāʿīl b. Bāba b. al-Šayḫ Sidiyya, Aḥmad b. Ḥabīb b. al-Zāʾid al-Tändġī, ᵊm-Männī (Liʿwaylim) b. Muḥummaḏun Vāl al-Tändġī, Muḥummaḏun al-Šafīq b. al-Maḥbūbī al-Yadālī, al-Muḫtār b. Bāba b. Aḥmad al-Ḥāǧī, Muḥammad Sālim b. al-Muḫtār b. al-Maḥbûbī al-Yadālī, Muḥammad Yaḥyā b. Muḥammad ʿĀlī b. ʿAddūd.

certains d'entre eux laissent entrevoir la possibilité d'accommodements qui ne s'en prendraient pas frontalement à la base canonique de l'institution.

Ainsi, le propre frère de l'expéditeur de la « lettre de cadrage », Muḥammad Yaḥyā b. Muḥammad ˁĀli b. ˁAddûd , exprime-t-il de très nettes réticences à aller dans le sens voulu par les autorités sur la base d'une ferme défense de la permanence des prescriptions légales tirées du Coran, de la *sunna* et des pratiques des vénérables ancêtres. « Allah a affirmé, écrit-il, l'existence de l'esclavage en islam et stipulé de manière détaillée sa réglementation dans Le Livre et la *sunna*. » Le prophète, les *ḫulafāˀ* et toute la tradition l'ont reconnu, ajoute-t-il. Il cite les principaux passages du texte coranique qui établissent les différences de statut entre homme libre et esclave (XVl,75). Pour le talion (II, 177) ; pour affirmer la supériorité de l'esclave musulman sur le « mécréant » */kāfir* libre (II,178) ; pour prohiber l'union entre un homme libre et une esclave qui ne lui appartient pas (IV,25) ; pour préciser que les concubines esclaves encourent des peines inférieures de moitié à celles applicables dans les mêmes circonstances aux femmes libres (IV,25) ; pour recommander de traiter les esclaves avec bienveillance au même titre que les parents, les voisins, les voyageurs qui demandent l'hospitalité (IV,36) ; pour préciser l'usage de leur émancipation en réparation de certaines catégories de contravention légales (IV,92, 89 ; LVIII,3) ; pour enjoindre à leurs propriétaires de marier ceux d'entre eux qu'ils jugent aptes au mariage (XXIV,32) ; pour interdire de prostituer les femmes esclaves au profit de leur détenteur (XXIV,33).

L'islam, ajoute ce *faqīh*, appelle à respecter les droits des esclaves, et il cite à cet effet, le *ḥadīṯ* , rapporté plus haut, qui recommande de les «nourrir de la même nourriture, de les habiller des mêmes vêtements» que leurs possesseurs, en précisant tout de même que cette injonction a trait à des «catégories générales» et ne signifie pas nécessairement identité absolue entre consommation du maître et celle de l'esclave[44]. En revanche, écrit-il, «l'islam n'a pas ordonné aux musulmans du temps du prophète et des *ḫulafāˀ* «bien guidés» (*al-rāšidūn*) de libérer leurs esclaves, malgré le besoin qu'il y avait en hommes libres pour le *ğihād*». Et inaugurer un usage qui n'était pas à l'honneur dans cette phase d'adéquation idéale de l'islam à ses enseignements originaires, ce serait, bien sûr, se rendre coupable d'une «innovation» (*bidˁa*) nécessairement blâmable. «Les gouvernants (*ūli l-amri*), ajoute-t-il, n'ont pas à demander aux individus de libérer leurs esclaves. Ce qu'ils ont à faire, c'est réparer les injustices dont se rendraient coupables maîtres ou esclaves, et rendre justice aux victimes.»

L'auteur de ce texte s'insurge, à l'instar de la plupart des *fuqahāˀ* qui, comme lui, ont répondu au message gouvernemental, contre l'idée que les aïeux des possesseurs actuels d'esclaves aient pu accéder de manière (islamiquement) illégitime à la propriété de leur patrimoine servile. Comme eux, il allègue l'ancienneté de l'hégémonie de l'islam dans la région, où il domine, précise-t-il, depuis neuf siècles[45]. Comment, se demande-t-il, peut-on, imaginer que, sur une période aussi longue, dans une société qui a abrité quantité de savants (*ˁulamāˀ*) et de saints (*ṣāliḥīn*, *awliyyāˀ*)[46], l'esclavage se soit transmis de génération en

[44] L'auteur fournit cette précision pour que l'on ne puisse pas tirer argument du fait que, concrètement, tout le monde sait que les propriétaires d'esclaves maures ne nourrissaient ni n'habillaient leurs esclaves de la même manière qu'eux-mêmes pour justifier leur prétention présente à l'émancipation. Mon expérience personnelle des campements nomades de la fin des années 1950-début 1960, où l'esclavage était encore courant, m'a laissé le souvenir de différences assez nettes, sur ces deux plans, entre maîtres et serviteurs que probablement tous les ruraux de ma génération devraient avoir connues. Et même si l'on peut arguer du fait que la base de la nourriture (lait et céréales courantes comme le sorgho) et de l'habillement (surtout le tissu de « guinée »/ *nīlä*) était la même pour les deux catégories sociales, la quantité et le régime d'approvisionnement/renouvellement étaient loin d'être identiques pour les deux couches sociales.

[45] Comme ses collègues, Muḥammad Yaḥyā fait remonter l'emprise de l'islam dans la région au mouvement almoravide, dont la cohésion politique, dans sa partie saharienne, n'a guère durée, à ce qu'il semble, plus d'une quarantaine d'années, autour de la période 1050-1090. Cf Farias (1967)

[46] D'autres correspondants du CMSN, comme Liˁwaylim b. Muḥummaḏun Fāl al-Tandġī, citent parmi ces figures Muḥammad al-Yadālī (m. 1166/1753), Aḥmad b. al-ˁĀqil (m. 1244/1828), Maḥanḍ Bâba b. Aˁbayd (m. 1277/1860), Ḥurma b. ˁAbd al-Ğalīl (m. 1243/1827, al-Šayḫ Sidiyya (m.1286/1868) et son petit-fils Bāba (m. 1342/1924), Sīdi ˁAbd Allāh b. al-Ḥāğ Brāhīm (m. 1233/1817), Muḥummaḏun Fāl b. Muttālī (m. 1288/1871), al-Šayḫ Muḥamd al-Māmī (m. 1292/1875), al-Muḫtār b. Būna (m. 1220/1805), Mawlūd b. Aḥmad al-Ğuwwayyid (m. 1245/1829), Muḥammad b. Muḥammad Sālim (m. 1296/1878), etc.

génération, sur des bases illicites, sans que personne ne se soit avisé de le remettre en cause ? Tous les correspondants du Comité Militaire de Salut National (CMSN) avancent cet argument[47] pour invalider la tentative de légitimer une (éventuelle) abolition actuelle par le caractère vicié des fondements juridiques anciens de l'institution servile. Ils mettent en avant la conquête militaire (*fat ˁunwī*) de l'espace maurtianien par les Almoravides (11e s.), dans le contexte d'un *ǧihād* légitime qui leur donnait pleinement le droit d'asservir les populations «païennes» conquises. Et ce serait là, selon nos *fuqahāˀ*, la source principale de l'esclavage dans la société maure, même si d'autres *ǧihād* tout aussi légitimes à leurs yeux, ceux de Nāṣir al-Dīn (m. 1673) et d'al-Ḥāǧ ˁUmar (m. 1864) ont continué à élargir l'aire d'influence de l'islam et à l'approvisionner en main d'oeuvre servile tout à fait légalement acquise.

Tous les *fuqahāˀ* qui ont répondu à la lettre du CMSN font une nette différence entre les cas de figure débattus par les juristes au sujet des esclaves issus de zones au statut islamique incertain, qu'ils aient été vendus ou razziés, et des revendications de liberté qui peuvent être avancées dans ce cadre, et la situation présente des esclaves de la société maure[48]. Comme l'écrit ab-Bāh w. ˁAbd Allāh, «ces derniers sont des esclaves à la possession fort ancienne, dont nos aïeux possédaient les ancêtres. Des générations se sont écoulées alors qu'ils sont aux mains de leurs maîtres, se les transmettant par héritage, sans jamais une quelconque allégation de leur part relativement à un statut originairement libre.» Et l'on ne pourra pas prétexter, ajoute-t-il, que la crainte de leur propriétaire ou le besoin d'être entretenus les en auraient empêchés «car nous connaissons (*nušāhid*) nombre d'entre eux qui adressent à leurs maîtres les invectives les plus outrancières (*bi-mā huwwa ašadd min al-sibāb al-fāḥiš*) allant jusqu'aux voies de fait (*bal waṣala ilā al-ḍarb*). Et de forts contingents parmi eux se sont soustraits à l'autorité de leurs maîtres (*ˀabiqa al-kaṯīr minhum*) trouvant refuge chez les peuples voisins, se mettant ainsi hors de portée de ces derniers. Dans toutes ces situations, ils continuent à reconnaître leur statut servile (*muˁtarifūn bi-l-riqq*), alors qu'ils ne sont objets d'aucune menace ou pression et qu'ils pourraient élever toutes les allégations qu'ils veulent.» äb-Bāh prend, comme Muḥammad Yaḥyā, la défense des pieux ancêtres, affirmant qu'il se trouvait, dans la société maure depuis fort longtemps, nombre de personnes suffisamment au fait des normes islamiques et à la moralité indiscutables qui n'auraient pu se laisser aller à accepter des situations de mise en esclavage en contradiction avec les enseignements de l'islam en la matière.

Les formes et conditions de manumission, arguent les théologiens maures consultés, sont connues, et c'est sur elles qu'il convient de s'appuyer si l'on veut procéder à une émancipation islamiquement acceptable des esclaves. Muḥammad Yaḥya les énumère. «Ses formes (*anwāˁuh*) sont au nombre de sept : une manumission choisie et attestée (*ˁitq mubattal*), une manumission différée (*ˁitq muˀaǧǧal*), une manumission partielle (*ˁitq al-baˁḍ*), une manumission testamentaire (*waṣiyya bi-l-ˁitq*), un contrat de manumission (*kitāba*), une promesse de manumission par le maître après son décès (*tadbīr*), une manumission résultant de la reproduction (*istīlād*). Quant aux causes (*asbāb*) de la manumission, elles sont au nombre de six : une libre initiative (*taṭawwuˁ*) motivée par la récompense divine (*aǧr*), car cette action est parmi les plus bénéfiques (*min afḍal al-aˁmāl*). Les autres causes sont imposées par la loi (*wāǧiba*) : une manumission suite à une promesse conditionnelle (*naḏr*) ou pour réparer des péchés (*kaffārāt*); une manumission pour sévices graves à l'endroit de l'esclave (*al-muṯla*); en raison d'une libération partielle (*tabˁīḍ*); une manumission liée à la proximité généalogique (*al-qarāba*)».

Toutefois, précise Muḥammad Yaḥyā, certaines de ces rubriques peuvent donner lieu à appréciations divergentes et à débat. C'est le cas notamment de l'émancipation pour *muṯla*, pour atteinte à l'intégrité physique de l'esclave, qu'il spécifie par «l'amputation d'un bout de doigt (*al-unmula*), la section d'un bout d'oreille (*ṭaraf al-ˀuḏn*), du bout du nez (*arnabat al-anf*) ou l'ablation d'une autre partie du corps (*qaṭˁ baˁḍ al-ǧasad*).» Ce type de sévice entraîne

[47] Parfois associé à la variante islamique de l'adage *vox populi vox dei*, énoncé par le ḥadīṯ « ma nation ne saurait être unanime sur une déviance » (*ummatī lā taǧtamiˁu ˁalā ḍalāla*) .

[48] Cf en particulier les longs développements inspirés d'*al-Miˁyār* d'al-Wanšarīsī et de *Miˁrāǧ al-ṣuˁūd* d'Aḥmad Bāba qui figurent dans la réponse de äb-Bāh w. ˁAbd Allāh.

la manumission de l'esclave. En revanche, des plaies qui n'occasionneraient pas un défaut corporel durable, ne constituent pas un motif légal islamique de libération. Les théologiens discutent sur les effets d'une menace de molestation de cent coups de fouets, mais sont d'accord qu'une correction supérieure à ce nombre entraîne *ipso facto* la manumission.

Le *tabˤīḍ* (de la racine *bˤḍ* = «partie", «subdivision») fait référence à la libération partielle d'un esclave par son propriétaire ou par l'un de ses propriétaires, s'il en a plusieurs. On ne peut libérer une partie d'un esclave sans le libérer en totalité. En cas de co-propriété, celui qui émancipe «sa part» est jugé comptable de celles des autres co-propriétaires qu'il devra compenser. Quant à la manumission pour raison de «reproduction» (*tawlīd*), elle a trait, d'une part, au fait que la concubine esclave qui donne naissance à un enfant, suite à des relations sexuelles avec son propriétaire (*umm al-walad*), se voit promise à la liberté au décès de ce dernier; elle a trait, d'autre part, à l'interdit qui pèse sur l'appropriation de ses propres parents proches (ascendants et descendants en ligne directe, siblings et demi-frères et soeurs)[49].

Quant aux esclaves qui prétendraient, aujourd'hui (1979), qu'ils descendent d'une mère musulmane libre raptée (*subiyyat*), ou d'une mère esclave musulmane enlevée à des musulmans, ils devraient, de l'avis des *fuqahāˀ*, être libérés dans le premier cas, et, dans le second, «retournés à leurs propriétaires, s'ils sont connus, ou versés au trésor public (*bayt al-māl*)[50]». Les allégations en ce sens, au demeurant jugées invraisemblables compte tenu des vertus islamiques attribuées aux aïeux, devant être évidemment dûment prouvées.

En réalité, conclut äb-Bāh, après avoir déploré la paralysante confusion juridico-théologique qui résultait déjà des instructions données aux *quḍḍāt* de considérer comme banni le statut servile, les revendications actuelles des esclaves ou de leurs défenseurs concernant une prétendue «liberté originaire (*al-ḥurriyya al-aṣliyya*)» est «irrecevable pour diverses raisons (*lā tusmaˤ min wuğūh*)». «La première est qu'elle est mise en forme et dictée par les étrangers (*min talfīq wa talqīn al-ağānib*)», et qu'elle ne repose nullement sur un passé légitimement reférable aux ascendances féminines effectives des esclaves. En second lieu, ces revendications reposent sur des «soupçons, des approximations et des probabilités (*ḥads wa-l-taḫmīn wa wuğūh al-iḥtimālāt*)». La troisième raison est que cette revendication est «contraire à la pratique établie (*muḫālifa li-l-ˤurf*)». Faisant référence à la catégorie la plus ancienne des esclaves de la société maure — catégorie dite *nānma* — , äb-Bāh affirme «qu'aux dires des historiens les plus fiables, il s'agirait du nom d'une tribu (*qabīla*) qui habitait cette région et qui a été asservie par l'armée d'Abū Bakr ibn ˤUmar al-Lamtūnī, le conquérant musulman (*al-fātiḥ*) du 5e s. (11e s.)». Et si, ajoute-t-il, nous n'avons aucun doute sur la légitimité du statut servile des autres catégories d'esclaves de la société maure, nous avons, *a fortiori*, encore moins de raisons de douter de celle des *nānma*.

L'évocation de la main des «étrangers» et de leurs pressions, qui apparaît dans le paragraphe précédent, est un des motifs récurrents, parmi les *fuqahāˀ* consultés, de rejet d'une solution qui ne se fonderait pas exclusivement sur les voies d'une émancipation islamique préserverant les intérêts jugés légitimes des détenteurs mauritaniens d'esclaves. La dénonciation des ingérences étrangères s'accompagne ici d'une critique vigoureuse de ceux qui se rendent complices de ces ingérences en mettant en avant des considérations chimériques et sans base islamique, comme la «liberté» (*al-ḥurriyya*), «l'égalité» (*al-musāwāt*), «la démocratie» (*al-dīmuqrāṭiyya*), ou le refus de «l'exploitation de l'homme par l'homme»[51]

[49] Dans le cas, par exemple, d'une personne de statut servile qui, pour l'une quelconque des raisons de manumission ci-haut énumérées, se trouverait disposer de sa liberté, elle ne pourrait hériter de, ou acheter pour en faire ses propres esclaves, des personnes entrant dans les catégories énumérées.

[50] Lettre de Muḥammad Yaḥyā wuld ˤAddūd.

[51] Muḥammad Yaḥyā écrit dans sa missive : « La mise en garde contre l'exploitation de l'homme par l'homme (*istiġlāl al-insān li-l- insān*) ne figure ni dans le Coran ni dans le *ḥadīṯ*, et seules en sont exclues les manifestations qui ne sont pas conformes à la *šarīˤa*.» äb-Bāh, de son côté, relève que «si vous regardez de près leurs allégations (i. e les avocats de l'abolition), vous découvrirez qu'ils refusent toute légitimité originaire à l'esclavage (*yunkirūna šarˤiyyat al-riqq min aṣlihi*), l'assimilant à une forme de ségrégation raciale (*nawˤan min al-tamyīz al-ˤunṣurī*), en plaidant en faveur de ce que l'on appelle (*mā yusammā*) la liberté, l'égalité, la démocratie, et autres idoles

aux fins de saper les fondements mêmes du statut d'esclave dans la religion musulmane, et au-delà, bien sûr, ceux de l'islam lui-même.

La conclusion quasi-unanime[52] qui se dégage des avis de ces théologiens mauritaniens consultés par le CMSN est que l'esclavage est un droit pleinement attesté par la *šarīʕa*. Et si celle-ci établit avec précision les voies légales de l'émancipation, si elle célèbre les mérites de ceux qui octroient volontairement la liberté à leurs esclaves, elle n'appelle nulle part à remettre en question l'institution en tant que telle. Il découle de ce constat qu'une abolition décrétée «d'en haut» par les autorités, sans concertation, et surtout sans indemnisation des propriétaires, serait islamiquement parlant, nulle et non avenue. Aucune nécessité, à leurs yeux ne saurait la justifier, et il ne sera pas fait obligation aux musulmans d'obtempérer à une semblable mise en ordre judiciaire, puisque la *raʕiyya*, les administrés d'un pouvoir, islamiquement légitime ou non, n'est tenu d'obéir à ce pouvoir que dans les limites de ce qui ne contrevient pas explicitement aux commandements d'Allâh. Or decréter de nul fondement l'esclavage, alors que le Coran et la sunna en font explicitement une institution voulue par Dieu, c'est attenter à la *šarīʕa* divine. Les *fuqahāʔ* consultés ne disconviennent pas que la poursuite du statut soumis à examen puisse être de quelque préjudice pour l'islam et les musulmans, mais la seule manière raisonnable, à leurs yeux, d'en finir, ce serait une «nationalisation» des esclaves, assortie d'une indemnité équitable pour leurs propriétaires. Sur le modèle, suggère l'un des théologiens, de ce qui s'est fait en Arabie Saoudite. Et si le trésor public ne dispose pas des ressources nécessaires pour racheter tous les esclaves, rien n'interdit à des fonds privés, voire à l'assistance islamique internationale de venir à son secours.

Conclusion

Le «débat» que je viens de résumer s'inscrivait, comme indiqué plus haut, dans les préparatifs de la déclaration d'abolition du 5 juillet 1980 adoptée par le CMSN, qui s'appuie explcitement sur les avis exprimés par les *fuqahâ'* consultés[53]. Cette déclaration, demeurée quasiment lettre morte, sera suivie de l'ordonnance n° 81234 du 9 novembre 1981, qui

---

principielles et verbales (*ṭawāqīt al-mabādiʔ wa-l-alfāẓ*) qui n'ont de sens que par leurs antonymes(*al-latī lā tūǧadu lahā maʕānin illā fī aḍḍādihā*).»

[52] Seul fait exception al-Muẖtār b. Bāba b. Aḥmad al-Ḥāǧī, qui allègue sa cécité pour expliquer la brièveté de la réponse positive suivante qu'il fait parvenir au CMSN :
« Si les musulmans ont contrevenu à des obligations comme l'application des peines légales (*ḥudūd*) ou le partage du butin légal (*ġanāʔm*) par nécessité, on peut s'inspirer de cet exemple pour la question de l'esclavage. Si la survie de cette institution menace celle de l'islam, il faut y mettre un terme conformément au principe qui veut que parer aux facteurs de corruption (*darʕ al-mafāsid*) passe avant (*awlā*) la quête des bénéfices (*ǧalb al-maṣāliḥ*). En ajoutant que l'existence de l'esclavage ne procure aucun bénéfice. Il faut aussi prendre en considération le principe du moindre mal (*aẖaff al-ḍararayn*). Il me semble donc que le gouvernement a le droit, sinon le devoir d'abolir l'esclavage. Et qu'il est légalement obligatoire de lui obéir en cette matière. »

[53] « Après avoir pris connaissance des différentes réponses qu'ils ont fournies se fondant sur le Coran, la Sunna et les règles fondamentales du droit musulman, le CMSN a acquis la ferme conviction que l'écrasante majorité de nos éminents oulémas, tout en reconnaissant le bien-fondé de l'esclavage tel qu'énoncé dans l'islam, émettent des réserves sur ses origines en Mauritanie et sur les conditions dans lesquelles l'esclavage est pratiqué dans notre pays. Nos oulémas estiment, dans ces conditions, que l'Etat peut se substituer aux maîtres pour affranchir leurs esclaves, tout comme il a compétence d'exproprier les biens individuels pour l'intérêt public. S'agissant des procédures d'affranchissement, certains oulémas estiment que l'affranchissement est un acte obligatoire parce qu'il sert l'intérêt public et annihile un phénomène nuisible à la société. D'autres pensent que l'affranchissement, tout en étant une prérogative de l'Etat, doit donner lieu à une compensation au bénéfice de l'ancien maître. Quant à la forme, au montant et aux modalités de cette compensation, ces oulémas estiment qu'ils doivent être laissés à la discrétion de l'Etat. » *Déclaration du Comité Militaire de Salut National en date du 5 juillet 1980*, in (*ONU, 1984*, Annexe IV, pp. 1-2)

n'aura guère plus d'effet (ONU, 1984; Messaoud, 2000). Réduit à quatre articles laconiques, le texte de 1981 précise (art. 2) : «Conformément à la chari'a, cette abolition donnera lieu à une compensation au profit des ayants droit.»[54]. On laisse ainsi entendre — mais cette proclamation non plus ne sera pas suivie d'effet — que, conformément à la loi musulmane, les propriétaires d'esclaves dépossédés seront indémnisés. Si la référence à la šarīʕa dans les deux textes adoptés par le CMSN témoigne de la centralité du corpus idéologico-juridique de l'islam, c'est surtout pour ne pas paraître céder à des pressions extérieures — dont elles savent évidemment devoir tenir compte — que les autorités mauritaniennes choisissent de mettre l'accent sur une «authentique» vision locale des choses. Le compromis ainsi esquissé ne mettra pourtant pas fin au feuilleton de l'abolition en Mauritanie, doublement polarisé par des luttes internes en faveur de l'émancipation et par les pressions d'une «communauté internationale» prompte à désigner du doigt les composantes les moins «utiles» (Mauritanie, Soudan) d'un monde arabo-musulman jugé, non sans quelques raisons post-Lumières, globalement suspect (Bullard, 2005). La toute dernière disposition juridique mauritanienne en matière d'incrimination de l'esclavage[55], où la référence préambulaire à l'islam sonne comme une simple révérence «protocolaire» suffira-t-elle à éteindre les débats autour de cette question ?

[54] Voici les 4 articles de l'ordonnance :

« Art. 1 – L'esclavage sous toutes ses formes est aboli définitivement sur toute l'étendue du territoire de la République Islamique de Mauritanie

Art. 2 – Conformément à la chari'a, cette abolition donnera lieu à une compensation au profit des ayants droit.

Art. 3 – Une commission nationale, composée d'oulémas, d'économistes et d'administrateurs, sera instituée par décret pour étudier les modalités pratiques de cette compensation. Ces modalités seront fixées par décret une fois l'étude achevée.

Art. 4 – La présente ordonnance sera publiée suivant la procédure d'urgence et exécutée comme loi de l'Etat. » in (ONU, 1984, Annexe V)

[55] « Loi n° 2007-048 du 3 septembre 2007 portant incrimination de l'esclavage et réprimant les pratiques esclavagistes ».

Références :

ANONYME (1997), *Tārīḫ al-qaḍāˀ fī Mūritānyā min ˁahd al-Murābiṭīn ilā al-istiqlāl*, Nouakchott, ENA.

AḤMAD BĀBA (2000), *Miˁrāǧ al-ṣuˁūd. Aǧwibat Aḥmad Bāba ḥawl al-istirqâq. Taḥqīq wa tarǧamat Fāṭima al-Ḥarrāq wa John Hunwick*, Rabat, Institut d'Etudes Africaines.

LA BIBLE, 1979, Paris, Le Livre de Poche.

BOLTANSKI L. et THEVENOT L., (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BOUCHE D. , (1968), *Les villages de liberté en Afrique Noire Française. 1887-1910*, Paris, La Haye, Mouton

BULLARD A., (2005), «From Colonization to Globalization. The Vicissitudes of Slavery in Mauritania», *Cahiers d'Etudes Africaines*, XLV (3-4), 179-180, 2005, 751-769

CHASSEY F. de, (1972), *Contribution à une sociologie du sous-développement. L'exemple de la Mauritanie*, Thèse de doctorat, Paris V.

FABIANI J. – L., (1997), «Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets», *Enquête*, 5-1997, pp. 11-34

FONDACCI Cpne. (1946) *Maures et serviteurs noirs en pays nomade d'AOF. Soudan*. Mémoire du Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane (CHEAM), Paris.

AL-GAṢRĪ al-I. al-W. (s.d.), *Nawāzil al-Gaṣrī*, manuscrit, copie personnelle.

ḤUMMAYNNA M. b. S. M. wuld (s.d), *al-Tārīḫ al-qadāˀī wa kubrayāt al-nizāˁāt al-qadāˀīyya fī Mūritānyā*, Nouakchott, SAED.

HUNTINGTON S. (1996) {1997}, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster {trad. fse : *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob)

ḪALĪL b. Isḥāq, (1981), *al-Muḫtaṣar*, Beyrouth, Dâr al-Fikr,

MESSAOUD B., «L'esclavage en Mauritanie : de l'idéologie du silence à la mise en question», *Journal des Africanistes* 70 (1-2), 2000, 291-337

MEILLASSOUX Cl. (1986), *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF.

N'DIAYE B., (2009), « To 'midwife' – and abort – a democracy : Mauritania's transition from military rule, 2005–2008 », *The Journal of Modern African Studies* (2009), 47:129-152.

ONS, (1978), *Recensement général de la population 1977*, Nouakchott.

ONU,(1984) : Commission des Droits de l'Homme, Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et la protection des minorités, *Rapport de mission en Mauritanie préparé par M. Marc Bossuyt, expert de la sous-commission* du 2 juillet 1984. Réf : E/CN.4/Sub.2/1984/23.

OULD CHEIKH A. W. (1985), *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale*, Thèse, Université Paris V.

OULD CHEIKH, (1986), *Les problèmes actuels du nomadisme sahélien. Le cas de la Mauritanie*, Bamako, Institut du Sahel.

OULD CHEIKH A. W., (1993), "L'évolution de l'esclavage dans la société maure", in Edmond Bernus, Jean-Louis Triaud & al. (éd.), *Nomades et commandants*, Karthala, pp 181-192.

OULD CHEIKH A. W. & OULD AL-BARA Y., (1997), "Il faut qu'une terre soit ouverte ou fermée. A propos du statut des biens fonciers collectifs en islam (exemple de la Mauritanie)", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 79-80, pp. 157-180

OULD CHEIKH A. W. & OULD AL-BARA Y., (2004), « L'injure comme délit. L'approche des fuqahâ', théologiens-légistes musulmans », *REMMM*, 103-104, 2004, pp. 57-80

OULD CHEIKH A. W., (2006) « Nouakchott, capitale nomade ? » in D. Retaillé (coord.), *La ville ou l'Etat ? Développement politique et urbanité dans les espaces nomades et mobiles (Mauritanie — Sénégal — Inde, et retour),* Rouen, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, pp. 87-100

OULD SALECK El A., (2003), *Les Haratins. Le paysage politique mauritanien*, Paris, L'Harmattan.

AL-QURʿĀN AL-KARĪM, s. d., Médine. {trad. R. Blachère, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1980}

AL-SAʕD M. al-M. (2000), *al-Fatâwâ wa-l-tārīẖ*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī

al-šAYẖ SĪDI MUḤAMMAD al-Kuntī, (s.d.) *al-Risāla al-Ġallāwiyya*, manuscrit, copie personnelle

Abdel Wedoud OULD CHEIKH
Metz novembre 2009